

إحسان سركيس

مدخل إلى الأدب الجاهلي



دار الطليعة - بيروت

مدخلُ إلى الأدبِ الجاهلي

إحسان سركيس

مدخل إلى الأدب الجاهلي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩

الفصل الاول

نحن والتراث

ادبنا العربي ، منذ عصر الجاهليــة الى اليوم الــذي وقفت فيه حضارتنا عن العطاء ، سفر حافل من ماضينا لا ينفد ثراؤه ، ولا غنى لنــا عــن ورده لانه جزء من حاضرنــا وتطلعنــا الـــى مستقبلنا ، فمن التراث يجب ان نتعلم ما يفيد الحاضر ويعيـــن على تشكيل المستقبل . لقد تعاورته الاقلام ، في الماضي والحاضر، بحثا وتنقيبا وتعقيبا ، ولا يزال للبحث فيه حظ وافر ونصيب كبير ، على نقيض القول السائر : « ما ترك الاول للثاني شيئــا »، اجتلاء لما يواكب حياة الامة العربيــة في مسيرتهـــا التاريخيــة والحضاريــة ولما يرفــد الحاضر بما ينهض بمقومــاته ودواعـــي اصالتــه .

وحتى يتصل خيط الرسالة الحضاريــة والاستمراريـــة التاريخيــة ، لا بد من فهم تراثنـــا وافهامه من مناح جديدة ورؤيته بأعيــن جديدة وان يثابر على ذلــك كلمــا استدعت حياتنـــا المتنامية ، التي تضطرب في عالم متوثب ، الوصول الــى تناغــم

ارفع يربط حياتنا الراهنة ومعارف عصرنا المتزايدة بذلك التراث الذي لا يزيده الحك والصقل والتنخيل الا تألقا وتوهجا .

ولعل مصيبة التراث ببعض من تناوله من ابنائه ان هذا النفر لم يفرق بين الاوراق التي ينبغي لها ان ترث في الارض وبين النسغ الذي يمد الشجرة باسباب الغذاء والنماء ، فارتضى المركب السهل في ترديد ما قاله الباحثون القدامى او التزم تجديدا سطحيا يغلب عليه التبسيط او قصور الرؤية ، حتى كاد الكثيرون من ابناء هذا الجيل ان يستشعروا نحو ذلك التراث ، غربة المرء في وطنه ، اذ غاب عنهم او فاتهم ما يعين سعيهم في بناء حياة جديدة ، تقتضي اعتناق ذلك التراث قواما للذات وتعزيزا للثقة بالمستقبل لا غطاء لحاضر يعاش وكأنه فترة انحطاط .

اما المستشرقون فكانت لهم مع تراثنا قصة اخرى ، فاذا اسقطنا من حسابهم ما انحرفت به عن قصده خلافات مذهبية او اغراض سياسية ، بقيت هناك حصيلة وفيرة من البحث الجاد والموضوعي . ولكن ، لا بد من بعض التحفظ في تقدير تينكالجدية والموضوعية بتأمل ما وقع ويمكن ان يقع فيه معظم المستشرقين الذين لا يمارسون ، بالنسبة الى انفسهم ، نقدا لمنطلقهم او تكوينهم نفسه ، والذين يمضون غالبا من موقع تأمل الغرب للعالم غير الغربي ، وقد كان ذلك ولا يزال تسوده خرافات تبسيطية يمليها الشعور بالتفوق وتأكيد خصوصية حضارية معينة . يضاف الى ذلك ما يلاحظ لدى بعضهم من نزعة مقابلة ، نقيض الاولى او طباقها ، عندما ينقلب ذلك الاحساس لديهم الى « تمجيد » مبالغ فيه «لخصوصيات» الحضارات غير الغربية، والمعاد بناؤها وفق مستهدف دراساتهم ، مضفين على تلك الحضارات « اصالات » ثابتة فريدة . وفي كلا الحالين ، لا يصل اكثرهم الا الى تعزيز خاصيته الكونية الشاملة كحقيقة مطلقة يقاس عليها ما سواها او اعطاء الآخر خصائص ذاتية لا نظير لها « خصائص جوهرية » لا تجمع اصحابها جامعة بسائر البشر .

وقلة هم المستشرقون الذين لم يتحول الاستشراق لديهم الى اختصاص نوعي بل انتهى الى ابحاث نوعية في عموميةالانساني. وبذلك تلتبس على ابناء تلك الحضارات الرؤية الصحيحة لتراثها ويغيب عنهم موقعه من التراث الانساني وبالتالي دوره واستمراريته في حياتهم الراهنة وفي تطلعهم نحو المستقبل ، لان النزعة التجريدية الكونية الشاملة ، التي تهمل المعالم الثقافية الخاصة ، ليست في نتائجها المباشرة او البعيدة اقل خطلا في الراي من نزعة ذاتية من شأنها ان تجعل مختلف المجتمعات قواقع مغلقة بأوصاد تاريخية لا لقاء بينها .

ولئن كانت دراسات الباحثين الاستشراقيين قد اعتمدت من ادوات البحث آخر ما انتهى اليه الفكر الاوروبي والعالمي ويسرت لها سبلها حرية فكرية ومناخ علمي الفتهما مجتمعات اولئك الباحثين ، فقد ظلت تلك الدراسات والابحاث دون ما يروم ابناء العربية لسبب ، قد يكون من غير المنطقي ان نسألهم عنه ، الا وهو عدم الشعور بالانتماء الحضاري الى ذلك التراث وعدم الشعور بالتبعة تجاهه . لهذا كان مقدرا ان تنصرف اقلامهم طوع حضارة معينة الفوها وحالة فكرية وروحية نشأوا عليها . ولا يقدح ذلك في موفور علمهم ولا في جدية ابحاثهم وانما يذكرنا بحقيقة لها قوة البداهة ، وهي ان من يتناول حضارة من حضارات الماضي ، من قمة العقل البارد ، ويخاطب ابناءها وكأنه يدير حوارا مع نفسه هو غير من يتناولها لتكون جوابا عن حاجة اساسية في حياته يقتضيها سياق تطوره كما تقتضيها رغبته في ايجاد مرتكز لشخصيته ووجوده، كسبيل لاستعادة جوهره . وهو ما يترتب على كل مجتمع يروم استعادة اصالته في ميدان الافكار حتى يحقق او يعمق استقلاله الاقتصادي والسياسي . ولهذا السبب كان تأثير المستشرقين ، القدامى والمحدثين ، في عالمهم الغربي اكثر من تأثيرهم في العالم العربي ، وقد كان لافكارهم اثرها في مجتمعاتهم .

صحيح ان افكار المستشرقين المحدثين كان لها دور كبير في تحريك الفكر العربي المعاصر وبخاصة لدى فئات المثقفين النازعين الى التجديد ، ولكن هذا اللقاء تم في ملابسات تاريخية لم يكن فيها الفكر العربي حيا اصيلا يقوم على ارضه الصلبة ليتفاعل مع الفكر الاوروبي اخذا وعطاء ، تقبلا او محاورة ، مما اورث صدمة فكرية لم تكن نتائجها دائما كفاء ما أمل .

وامام هذه الصدمة التي احدثها الفكر الاوروبي والتي حددت ردود فعل الكثيرين او منطلقاتهم ، وما نجم عنها من شعور بالنقص ، انقسم هؤلاء فئتين : احداهما تمعن في الاسترسال مع الفكر الاوروبي التماسا للتغلب على ذلك الشعور واستعجالا للنتائج او المصادرة عليها ، والاخرى تحاول التغلب على ذلك الشعور بتناول حقنة اعتزاز تعلل بها النفس . وقد يكون لهذا الشعور بالاعتزاز مزاياه في فترة معينة تستدعي الاستنادِ الى الماضي ككل بغية الحفاظ على شخصية يهب عليها من كل جانب ما يهددها ، بيد ان تمادي هذه الظاهرة ، بعد زوال دواعيها ، انقلب على اللائذين بها من رغبة في الحفاظ على الشخصية الى مجرد تحنيط لها .

وكان من شأن استمرار هذه الظاهرة ان جعل الشعور بالنقص او الكبرياء الجريح يلجأ ، في سبيل التعويض وتأكيد الذات الراهنة ، الى اسلحة خطرة على المدى البعيد ، اسلحة النزعة التقريظية غير الانتقادية التي لا تفضي في النتيجة الا الى غربة الماضي عن الحاضر والمستقبل او تجميده في مقولة صورية محددة سلفا . ان الجماعات والثقافات لها وجودها المتحرك باستمرار وهي متفاعلة ابدا بعوامل ذاتية او مستعارة او متمثلة من الحضارات والثقافات الاخرى ، وهي تتمازج وتنحل دون انقطاع وليس لها جوهر واحد يمكن ان يتحدى الزمن في تجانسه الذي لا يتغير ، و لايمكننا ، بالتالي ، ان نتصور عالما ثقافيا سرمديا وحيد الشكل لا شطآن له ولا حدود .

وبين الاعتزاز بالماضي اكتفاء واعتناق الجديد دون تمثل جدي او تفاعل حقيقي ، ضاعت الحقيقة التي ينبغي الوقوف عندها والتي تعين على البقاء واغناء الحياة ، اذ لا يمكن لمجتمع ان يتجاوز تخلفه بذكر امجاد ماضيه بل بتحليل تلك الامجاد كيف عاشت وارتقت وكيف دب الاعتلال اليها فتوقفت عن العطاء. ولا ريب في ان بعض القصاصين الماهرين ، في القرن الحادي عشر وما بعده ، قد قصوا للاجيال العربية قصة « الف ليلة وليلة » وتركوا بذلك اثر كل سمر نشوة تخامر مستمعيهم حتى يناموا فتنغلق اجفانهم على صورة ساحرة متخيلة عن ماض مترف بدا نقيضا للحياة التي يعيشونها ، صورة تشتاق في الحلم الحادي او غير الحادي على العمل ، حتى كادت تلك الصورة ، في فترة من الماضي ، ان تعطي الغرب عن الشرق تصورا ظل طويلا يتشبث به ، وكأنه حقيقة في مكان ما من هذا الشرق الغامض الذي تكتنفه الاسرار ، ولا سر ، مع انها لم تكن اكثر مما تزينه الاشواق في الفترات الانتقالية ثم اصبحت قوام الحياة الراكدة.

قد يكون للماضي ، في بعض المجتمعات ، ثقل ووطأة ، ولذلك اسبابه التي تخضع للتحليل والتعليل . ولكن ، بدلا من الحديث عن « ثقل » الماضي او « وطأته » يحسن بنا ان نواجه ذلك الماضي لنتعرف على مزاياه ومآخذه ، على غناه ونواقصه ، ولطالما كان الحديث اما مشوبا بالعاطفة الحماسية او بالرفض والازورار، فالماضي يعبد او ينفر منه . لهذا غدا الباحث مطالبا ، وهو يعيش في عالم يتقدم على عالم الماضي ، ان ينظر الى الماضي من خلال تاريخيته ، وبالتالي ان يتجاوز النزعة التي تعتبر الماضي مطلقا سرمديا سابقا للصيرورة او خارجا عن دواعيها وقوانينها .

ليس الماضي حقيقة جامدة ، ان الماضي الحقيقي، الماضي الذي نشعر دائما بانه ملكنا ، رغم انه اصبح ماضيا ، هو الماضي الذي لم تنقطع صلته بالحاضر ولا تنقطع في المستقبل . وليس هناك سوى طريقة واحدة لابقاء هذه الصلة حية ، وهي

ان ننظر الى ذلـك الماضي بعيـن الحاضر ويعين المستقبل ، الحية الهادفة ، لا بعين المؤرخ الحرفي الميتـــة او بعين السلفـــي الزجاجية .

وليس الوعي الانتقادي سوى اقتحام المستقبل ماضينـــا وحياتنـا الراهنة ، فكل شيء في مجتمعنـا وفي عقلنـا انما يحكم عليه ويتم قبوله او رفضه بالنسبة الى هذا المستقبل الذي لا يزال في بدء ارتسامه في افق حياتنا . ولن يكون ماضينا جـزءا مـن مستقبلنـا الا اذا نظرنـا اليه في ضوء حاضرنا ، والموضوعيـة الحقـة في كتابة تاريخ الماضي هي ان ندرك ان هذا الماضي يفعل فعله في حاضرنـا ومستقبلنا . واذا كنـا حريصين على ان نصنع حاضرنـا ومستقبلنـا بانفسنا فعلينـا ان نوجه فاعليـة ذلـك الماضي الى رفـد وسند لذينك الحاضر والمستقبل .

ومن الواضح ان من اكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمـع ما هـو اتجاه افكاره ، فاما ان تكـون متجهـة الى الامام ، الــى المستقبل ، او الى الخلف ، اتجاها متقهقرا ، اتجاها ملتفتا الـى الماضي بصورة مرضية ، اما ان تكـون استمرارا للتاريخ وتكملة له واما ان تكـون انقطاعـا عـن استمراريته ولو تزيت بغير ذلك . واخطر مـا يصادف في هذه المشاقـة ما لا يزال يتجاذب حياتنـا من تيارات تشدنـا الى هذا الطرف او ذاك من الدائرة . وبعـد استفراغ الجهد وبلبلة الافكـار ، تضيع الحقيقة التـي تعيـن بموضوعيتهـا على التقدم ولقاء الحضارة وتستحيل جمودا ورجعى او هروبا الى الامـام . وعندمـا تعرض فكرة عمل تحول الابصار عنهـا بعرض افكار جذابة لا يهم من امرهـا الا بريقها ، وكل مـا يتوخاه اصحابهـا ، بحسن نية او سوء نيـة ، ان يغيب الحاضر ارتكاسا في الماضي او اسقاطا لـه على المستقبل .

ان النزعـة الملتفتة التفاتا مرضيا او مصلحيا الى الماضي او مثيلتهـا المتجاوزة لـه في الفرار الى الامام هما وسيلة تمويه فـي

المجاليـن السياسي والفكري وهما تصرفان المجتمع عن ام مشكلاته وهي مشكلـة الحضارة والتقدم . ان ما يهم تجديـد الافكار ، تجديدها بصورة جذريـة بحيث تعوض عن الافكار التي تؤدي الى الجمود والتخلف او « الاحلام السعيدة » بالافكار الحية المحييـة التي تعطي الانسان تلـك الدفقـة الجبارة التي ترفعه الى قمـة واجباته امـام الاحداث الكبيرة ، وان ما ينـوب مجتمعا ما فـي منعطفات التاريخ الخطيرة ليس من قلة اشيائه ولكـن مـن فقـر افكـاره .

★ ★ ★

وسعيا وراء هذه الغاية ، يكـون القصد من هذه الدراسـة محاولة لتجديد الافكار ، ولعل المرء يشعـر ببعد الامنية ، ورغـم ذلـك يظل هنـاك حافز يدفع الى العمل ، وهـو ان يجيء جهـد المرء متوافقا مع جهود الآخرين كالجداول التي تتوافى لتشكـل النهر الكبير .. اذ تبدو حياتنا وكأنهـا تحث المـرء علـى ان يتجاوز عقبة الاحجام الفردي ، لان مثل هذا الواقع يحدونا علـى التمثل بالقـول الصائب :

« لن يعمل الانسان شيئا اذا ظل في مواقف الانتظار ، وكل عمل علمي ، في الاصل ، يحل محله عمل اكثر اكتمالا » .

وسبيلنـا المضي مع الباحثين الجادين في ماضيهم عن قوام للذات وعن تعبيـر مطابق للمرحلـة التي يعيشونها ، وذلك بـان نتنخل ، في ضوء مفاهيم العصر ، من تراثنـا ما يعبر عن حقيقـة حضارتنـا وما لا يزال يحتفظ بفنى التعبيـر المطابـق لحقيقـة ذلك الماضي والمساعف على استمراريته ، وان نضعه في اطـاره التاريخي بوعي وشعور جديدين ، من خلال موقف يقدر المسافـة الزمنيـة التي تفصلنـا عـن الماضي والعدسة المكبرة التي تقربنـا منه ، العدسة التي تدنينا من الماضي لا لنتأمل حدود الزمن بـل

لندخله في بنـاء المستقبل . ولا يتـم ذلك الا بمعايشة وتحسس عمـق التجربة الحضاريـة والانسانية التي رافقت المجتمعـات العربيـة والروح التي كانت تعمرهـا من خلال التعبير الادبـي الذي كان اوضح في مجاله من دنيا الفكر ، وهـي روح عربيـة كانت تعيش مخاضا مستمرا لتعبر عـن ذاتهـا اجتماعيـا ، اي سياسيـا واقتصاديا وثقافيا . ولئن كفت هذه الروح عن العطاء، لفترة من الزمن ، فلم يمت فيهـا ذلـك التوق الحضاري الـذي عبرت عنه طوال مئات من السنين في شكل من الوحدة الثقافيـة الجامعـة والتي يسعى اليوم اليها ، في زمـن يزيـد فيه الشوق حدة ، تحدي العصر .

الفصل الثاني

سبيل هذه الدراسة

ان ربط الظاهرة الادبيــة بالظاهرات الاجتماعيــة لا يقصد منه الربط الآلي ، وكأنه منعكس شرطي مباشر وآني ، وانما هــو استجلاء للعلاقــة الجدليــة التي قــد يتقدم احــد طرفيهــا او يتخلف دون ان يمنع ذلــك من الوصول الى قدر من التركيب او المطابقــة . كما تجدر الاشارة الى حقيقــة اساسيــة وهــي ان للاداب والفنون قوانينهــا الخاصة ، وهي تعمل جنبا الى جنب مع القوانيــن العامة عمل تكامل وتمايز ، لان الآداب والفنون ليست بمثابة الظلال والتوابع وانما هي بمثابة وجه من وجوه وعــي الواقع والتعبير عنه ، منظومة اجتماعية كبقية المنظومات تتحدد صفاتها وسماتها تبعا للدور المنوط بهــا في جملة الادوار الاجتماعيــة المختلفــة المتمايزة ، هي الاخرى، والمتكاملة .

ومن المعلوم ان التقسيم التاريخي قد يؤدي الــى التباسات خطيرة ، فاذا اخذ على علاته قد ينصرف عن اعتبارات ادبية بحتة جديرة بالاهتمــام الى اشكــال من المجتمعات او السلالات او الحكم

والحاكمين ، التي كـان لهـا ، ولا ريب ، اثر في تاريخ حقبة معينة وفي اهليهـا رغم ان صلتهـا بالادب من جوانب اخرى قد تكـون نابية عن التوافق والصحة .

والى هذا المعنى اشار الباحث الدكتور ريجيس بلاشير بقوله: « كثيرا ما لا يكـون بيـن الحوادث التاريخيـة والوقائـع الادبية صلـة مباشرة او آنيـة ، ففي الشعـر مثلا لـم تحدث الرسالة الاسلاميـة انعطافـا في مفاهيم الشعراء السابقيـن والـلاحقين الذيـن جاءوا بعـد الاسلام مباشرة ، وان تأسيس خلافة الامويين في الشام وازدياد اهميـة سوريـة والعراق في العالم الاسلامي هما اللذان اوجدا ظروفا جديدة وتطورا في الادب ، كمـا انه من الشطط ان نطلق لقب العباسيين على دور مؤلف من خمسة قرون حيث ظهرت فيه آثار ادبيـة من صفاتهـا البارزة ، الدلالة ، منذ القرن الرابع الهجري ، على وجـود لامركزية في الثقافـة العربيـة وافول نجم بغداد » .

ويرى بلاشير ان من الاجدى العنايـة باشعاعات المراكـز العقليـة وظهور التيارات الفكريـة التي اوجدت نماذج ادبيـة جديدة او فرضت تجديدا على النماذج القديمة .

ويذهب باحثون آخرون الى رصد الاتجاهات الشعريـة في تراثنـا وردهـا الى زمر واتجاهات : مثل الاتجاه الميتافيزيقـي القائم على تأمل معنى الحياة وما وراءهـا والاتجاه الذي يتنـاول الصورة الشعريـة كطاقـة ايمائيـة والاتجاه الايديولوجي الـذي يمضي تبشيرا بقيم معينـة يمثلهـا في الشعب اتجاه سياسـي واضح واتجاه اللامنتمين من الشعراء الذيـن اضطروا ، لظروف اقتصاديـة واجتماعيـة وسياسية ، ان يعيشوا خـارج مملكـة النظام والمجتمع ، في مملكـة الطبيعة حيث فضاء الحرية، واتجاه سحري وما يمثله من تشويه للنظام وعلائقه وثورة ضد ثبات الطبيعة وما يخلفه السحـر من نظام وطبيعـة كيفيـة خالصة ثم يربطون هـذا الاتجاه بشكل آخـر من الشعـر هو الشعـر الصوفي .

ويمكن ان يكون للادب ، شأن المجتمع ، اكثر من تاريخ تبعا للضوء الكاشف الذي يوجهه الباحث ، ولكننا في تناولنا الظاهرة الاجتماعية في موضوعيتها وكليتها وصيرورتها سنعتمد الظاهرة الادبية ايضا في كليتها وصيرورتها من خلال التناظر بين البنيتين التحتية والفوقية ، منوهين بانه ليس ثمة تساوق تام بينهما ، كما ان الاساليب الادبية والفنية تعيش طويلا حتى لتصح ملاءمتها لمضامين جديدة . وهذه الظاهرة انما تجد شقا هاما من تفسيرها بما تشتمل عليه الطبيعة الانسانية من تماثل المرامي والغايات التي اصبحت لها صفة العمومية والشمول او الطبيعة الثانية الثقافية .

ولكن تماثل الظاهرة او الحاجة الانسانية لا يعني تماثل انعكاسها في كل زمان ومكان ، فقد يبدو التشابه كصفحة الماء التي تخفي التيارات العميقة ، وتلك ليست متماثلة في مكوناتها ودوافعها . ان شعر الخمرة في ادبنا العربي قد يحمل ، ظاهرا ، ملامح متقاربة ، وقد تكون ثمة بعض الدوافع المشتركة الحادية عليه ، ولكنه في مجمل معطياته يحمل في كل فترة سمات نوعية خاصة . واذا اسقطنا هذه السمات النوعية الخاصة بقي معنا الشكل الادبي المجرد المقابل للشكل الانساني المجرد . ولكن ما يعني الباحث دائما ليس الشكل المجرد بل ذلك الحيز من التمايز والاختلاف في تلمس المحسوس والواقعي ، وهذا الحيز ، وان يكن يبدو ضئيلا ، فلا بد ان يبرز في اسلوب التعبير الملائم للمضمون الجديد المستجيب للدوافع الجديدة او الطلبات الاجتماعية الجديدة . وهذا الحيز الصغير هو ما ننشده من متابعة المراحل التاريخية التي مر بها تطور المجتمع العربي وتكون وجدانه المشترك .

وهذا المنهج قد لا يعطينا ، بالبداهة ، حدودا فاصلة كما يعطيه تبدل سلالة او نظام اجتماعي ـ سياسي ، ولكن قيام دولة جديدة في تاريخنا لم يكن يقتصر على تبدل حاكم فحسب ،

بل كانت هناك عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية وراء كل تبدل حاسم او مصيري ، لانه لا بد ان يترك قيام مجتمع جديد او دولة جديدة اثرا في بقية البنى الفوقية ، ومن بينها الآداب والفنون ، وان يحدث توترا يخل بالتوازن القائم فلا يستعاد دفعة واحدة وانما على مراحل بحيث تختلط المعالم احيانا ويلتبس التمييز .

ان رصد الجديد في التعبير والمضمون يقتضينا ان نقيم بعض الصوى المقابلة لما كان يختمر من احتمالات اجتماعية وايديولوجية ، وان نستجلي من خلالها مواقع الزمر العقلية والاتجاهات الادبية ودرجة الوعي الانعكاسي للواقع او لما تتطلع اليه النفوس . وبما ان تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية لم يعرف في حضارتنا القديمة تبدلات جذرية وحاسمة، وبما ان انماطا شتى ظلت تتعاصر في الحقبة التي سبقت ظهور الاسلام، فسبيلنا التماس النماذج الادبية الاكثر دلالة في التعبير عن الحركة التي كان يرعف بها التطور وان يكن جنينيا ، فقد كانت ثمة بواكير وتجارب لها اهميتها ودلالاتها ، وان لم يبق لنا منها الا ما ابقاه الزمن من انعكاس ادبي .

ولا يسع المرء الا ان يقدر المحاولات المعاصرة التي بدأت تتناول تراثنا الادبي بمنهجية علمية وذوقية جمالية جديدة تتجاوز الطرائق المحدودة التي عرفت في رواد نهضتنا الحديثة . وقد اسهمت هذه المحاولات الجديدة في تقدير التراث حق قدره ومكنت لتذوقه بذائقة من يستشعر رعشة التجربة العربية الانسانية، ويؤمن باستمرار منطلقاتها الجوهرية . وهذه الدراسات الجديدة، ولو التمست التجريد احيانا ، فقد كان لها الفضل في ابراز الانسان العربي في سعيه الحضاري الانساني .

ونحن في التقائنا مع هذه الدراسات ، لقاء التكامل لا التنافي ، نرى ان النظرة الجمالية البحتة قد تحدث القطيعة

بين العوامل الجمالية الخالصة والعوامل غير الجمالية فيمضي كل منهما في طريق مواز للآخر دون ان يلتقيا . ومثل هذه الحيدة في النظرة الجمالية الصرف انما تقوم على الافراط في تقدير الشكل والاسلوب والتماثل الظاهري في الموضوعات مدخلة علاقة تبعية متبادلة مع الانتقائية المعممة . وخطر هذه النظرة انها تبدو وكأنها تتناسى الواقع ، او في القليل من ذلك ، تستبعد مميزاته الذاتية الدقيقة المواكبة لوجدان اجتماعي معين وان يكن لا يزال في مهده او رأده . انها تبدو وكأنها تؤمن سلفا اجماعا جماليا او ذوقيا او ثقافيا داخل مجموعة كبيرة من النزعات الفردية ـ الاجتماعية ، وكأنها تروم ان توحد في غيابة التاريخ بين عبقريات ادبية ليست بينها هذه الوحدة المفترضة التي تقوم على مواجهة اصحابها لمواقف متشابهة في ظروف مختلفة وفترات تاريخية متباعدة . ان التعبير الادبي عن موضوع ما او عن مسألة ما هو تعبير عن الكلية الاجتماعية ، تعبير عن امكاناتها وحدودها ومشاكلها . والدراسات الادبية التاريخية المصروفة السبل في المسائل والموضوعات اقدر على ابراز اشكالية التطور التاريخي ، لانه عندما تستبعد من التقدير الاسباب الاجتماعية يبدو تاريخ الادب وكأنه يتم في شكل من الفراغ الاجتماعي .

واذا كان الاثر الادبي انما يصوغه « اصحاب عبقرية خاصة » لـ « اصحاب ذوق معين » فان ادوات الادراك الاجتماعي مرهونة بزمن وواقع ، وطرفاها المبدع والمتذوق ، لان كل اثر ادبي انما يصنع مرتين مرة من قبل «منتجه» ومرة من قبل «مستهلكه» او بالاحرى الجماعة المستهلكة .

لهذا كان مبتغانا لا التقاط المتشابه بل المتميز ، لا التقاط الرتيب بل ذي الرنة الجديدة والايقاع المحدث . ومعيار الاختيار لا يستهدي بمكانة الشاعر او الكاتب ، المعترف بها ، او وفرة انتاجه قدر استهدائه بما يمثله ادبه او شعره من وعي او احساس مطابق للواقع المتحول . ونحن نعلم ان المحاولة التي ننشدها ونسعى

اليهـا تظل احتماليـة تقبل النقاش ، لان الدراسات التي تناولت مقومـات مجتمعاتنـا القديمة لـم تبلـغ بعد مبلغـا يسمـح بالاعتماد على نتائجهـا كحقائق نهائية مبتوت فيهـا . ولكن الجمع بيـن المعطيـات التي تم التوصل اليهـا والتعبير الادبي المقارب لها من شـأنه ان يؤتي اكله في الوصـول الى صورة للماضي اقرب الى الصحة والدقـة .



يفرض علينـا موضوع هذه الدراسـة التزام المقارنة بيـن واقع الادب والاشكـال الاجتماعيـة التي عايشهـا او عاش فـي كنفهـا واستخلاص العلائق المتبادلة فيما بينها . ولئن كان التاريخ بشقيـه العام والحضاري قد اغنى المعرفـة بتلـك الحقبة من حياة الشعب العربـي ، فالتعبيـر الادبـي المناظـر لهـا ظل رهن مـا انتهى الينـا من شعـر ونثر جاهليـيـن . ولئن كان المؤرخـون العرب يطلقون لفظ الجاهليـة على احوال العرب منذ كانوا الـى ظهور الاسلام فالبحث الادبي مصروف الى فترة من ذلـك الزمـن تقدر بنحـو قرنيـن او قرن ونصف تقريبا ، انتهت بظهور الاسلام وهي مـا اتفق على تسميتهـا بالعصر الجاهلي فـي تاريخ الادب العربـي .

وقـد تخيل يوسف غصوب ظهور الشعر في جزيرة العرب في بدء امره « هينمة متصلة تعلو وتنخفض فـي حلـق الساري يجاري فيهـا شدة الريح ووهنهـا بين التلال والفجاج ويوافق فيها الحادي رهو ابله ووخدانهـا في ليالي اسفاره . ـثم طاب له ان يقيد هذه الهينمة بالفاظ سهلـة المخارج تنسجـم ووقع المناسم فكان الوزن ورأى ان لاتساق المقاطع وتجاوبهـا وقعـا في النفس دونه وقع الكلام العادي انه يرفع بذلـك الكلام العادي الى مرتبة اعلى مما كان عليه كمـا يرفع الراقص مرتبة المشي فعددالاوزان

ونوعها واختار لها الفاظا تليق بها كما تختار الزينة الفاخرة للجمال النادر » .

وقد ذهب سليمان البستاني في مقدمته القيمة لترجمة «الياذة هوميروس » الى عجز الباحث في تاريخ الشعر العربي عن ان يرجع بحثه الى ما وراء قرن او قرنين من الهجرة ، وان معظم ما عزاه بعض الكتاب الى ما تقدم ذلك ليس الا من باب التخرص فلا يصح وضعه موضع ثقة بل يجب نبذه والحكم بانه انما وضع تتمة لقصة او تنميق رواية او المجيء بشواهد شعرية معينة او لغاية معينة او غرض مقصود . ولم يغب عن تمييز العلماء النقاد من السلف ما ادخل في هذا الادب مما ليس منه ولم يفتهم التنبيه على ما كان من تلفيق الرواة ووضع اصحاب الاغراض والاهواء » .

ومهما يكن من شأن الروايات المنحولة فلم يثبت مطلقا ان العرب لم يقولوا الشعر قبل القرن الخامس للميلاد ، فطبيعة البلاد واهليها واحدة طوال قرون ماضية سابقة ، وقد يصح الفرض ان النهضة الشعرية كانت تتفاوت ارتقاء وارتخاء بين زمن وزمن ، ولكن ، لا يصح القول بان جذوتها لم تلتهب الا لهذا العهد القريب . وارتقاء بلاغة الشعر ، وان يكن متقدما على ارتقاء بلاغة النثر ، لا يعني ان هذا الشعر ، بما بلغه من علو الطبقة والمكانة ، لم يكن له بجانبه نثر يضاهيه . وما دام الشعر الجاهلي ليس شعر البداوة الصرف ــ كما سنبين فيما بعد ــ وانما كان شعر واقع عربي انتقالي يمور باشكال اقتصادية واجتماعية وثقافية متفاوتة متباينة ، فالنثر صنوه فيما تستدعيه اشكال هذه الحياة النامية ، وان يكن هذا النماء اكثر في صقع منه في آخر .

ويكاد يستقر على ان التاريخ المعروف للشعر الجاهلي ينسب ابعد مطولاته الى عدي بن ربيعة اخي كليب في حرب البسوس، ومن غير المعقول ان يكون عدي والذين تبعوه كامرىء القيس

وعبيد بن الابرص وطرفة بن العبد وغيرهم هم الذين وثبوا هذه الوثبة بالشعر على تعدد قوافيه وتنوع اوزانه ونضوج صناعته ، اذ كان يحتاج الى مراس قوي ودراسات طويلة. وبحسبنا تامل قول امريء القيس :

عوجا على الطلل المحيل لاننا نبكي الديار كما بكى بن حزام

وابن حزام هذا طائي لا يعرف عنه شيء في غير هذا البيت . او قول زهير المزني :

ما ارانا نقول الا معارا او معادا من قولنا مكرورا

او قول عنترة :

هل غادر الشعراء من متردم ام هل عرفت الدار بعد توهم

فهذه الاشارات تنم على وجود شعر سبق شعر هؤلاء الشعراء فالمعوا اليه كما ينم على حس نقدي فطري يتمثل في الضيق او الحرج من عدم التجديد ، وهو ما كانت النفوس تتحسس الحاجة اليه وتحول دون تحققه رسوم الحياة المعادة وكانها حوار الزمن مع نفسه . ونستطيع اليوم ان ندرك معنى هذا النقد المصروف الى ما في الشعر الجاهلي من رتابة في الشكل والتعبير ومن تكلف احيانا ، وتلكم شوائب تعكر غالبا الاسهام الذاتي للشاعر وتكسو شعره حلة تقليدية .

وليس بالامر السهل تعيين الزمن الذي بدأت فيه نهضة الجاهليين الشعرية لاندثار منظوم الشعراء ، مما تقدم من الشطر الاخير من القرن الخامس للميلاد او ما تقدم على الهجرة بقرن ونصف قرن .

ولكن ظلالا من الشك او التشكيك اضفيت على ذلك التراث من قبل بعض القدامى ومن قبل بعض المعاصرين من مستشرقين وعرب ، حتى انتهى الامر ببعضهم الى التشكيك فيه جملة الى حد لا يفضي الا الى العدمية التاريخية . وغني عن البيان ان هذه العدمية لا تعطي حلا لا بل تزيد فهم التاريخ صعوبة وتنفي كل تصور للاستمرارية التاريخية والادبية .

وقد يكون لبعض الذين اشاعوا تلك الشكوك دواع انتقادية ، هي وليدة البحث العلمي والوعي المطابق لرؤية جديدة ، وهذا من حقهم ، لان الشك العلمي لا يؤود الحقيقة ولا الاستمرارية التاريخية اذا ظل ضمن حيز انشائي او تركيبي جديد ، لاننا جميعا ابناء الحاضر وليس بيننا من يستطيع الادعاء بانه الابن البكر للتراث ووارثه الاوحد ، فهذا التراث في متناول الجميع ولكل شخص الحرية في ان يلتمس فيه ما يحبوه التوازن الثقافي ، اما التشكيك المطلق فهو سبيل محفوفة بالمخاطر تجعل الافتراضات هي المحور التي تدور حوله المناقشة ، ويمتنع بالتالي التعرض لاشكالية التاريخ العام والتاريخ الادبي ، وتتعثر الخطوات الاولى لاعادة بنائه وكتابته .

قد ينطوي الادب الجاهلي على جزء منحول ، ويحتمل ان يكون قد طرأ او ادخل عليه تحوير في بعض كلماته توفيقا مع لهجة سادت فيما بعد او مع قيم فكرية واجتماعية . ولكن ذلك لا يشوه صورته ولا يبدل من جوهره . وحتى ما قلد منه لا يعدم حقيقة تاريخية معبرة ، فمن يقلد او ينحل لا بد ان تستقر في خلده صورة او انموذج لما يجاريه حتى يحتمل من القارىء او السامع القبول او التصديق .

وبوسعنا التقرير ان الشعر الجاهلي الذي وصل الينا صحيح في مجمله ، ولا يجوز ، بحال من الاحوال ، وضعه موضع التشكيك لان من الاعتبارات الجديرة بهذا المقام النظر الى الوقائع التاريخية الثابتة التي انعكست فيه والى تأثير البيئة وما يتخلج فيها والى الوطن الجغرافي الذي ضمه والى اثر كل ذلك في تكون الملكات الادبية والفنية وفي ايجاد اداة التعبير المناسبة . ولم تكن حياة الصحراء لتجد اداة مناسبة مثل الشعر كما ان المضامين التي حملها هذا الشعر لا يمكن ان تكون غريبة عن واقع ذي صفات نوعية فريدة متميزة .

هذا الشعر هو ، بحق ، « ديوان العرب » وهو في جوهره

ولبابه المقصود منه ، مرآة صادقة لحياة العرب ارتسمت فيه صور مزاياهم وخصائصهم بامانة ووضوح . ويمكن القول بأن الادب الجاهلي ، في منظومه ومنثوره ، يصور حياة تلك الايام تصويرا اقرب ما يكون الى الدقة في مظاهرها الكبرى ، وقيمته الادبية تقوم على ذلك .

واذا استطعنا ، بما يتوافر لدينا اليوم من دراسات مختلفة، وبما نملكه من عدة البحث العلمي ، ان نؤكد على وجود الشعر الجاهلي وصدق تمثيله للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية لذلك الزمن ، فمن المؤكد ايضا ان هذه الشجرة الباسقة لم تنبت في ارض عراء ، ولا بد ان يكون قد سبقها مخاض طويل تجاوز الف عام على تقدير الباحثين . ولئن كانت ثمة شواهد على التاريخ العام فقد ضنت الآثار بما يفسر التاريخ الادبي. ومهما يكن من امر ، فان المقابلة بين صورة التاريخ العام والصورة الادبية المناظرة المتمثلة في قصائد ذات تقاليدفنية معقدة من الوزن والقافية وفي المعاني والموضوعات وفي الاساليب والصناعات المحكمة ، توصلنا الى اغناء التاريخ العام بالظاهرة الادبية وتفسير الظاهرة الادبية من خلال التاريخ العام .

الفصل الثالث

الشعب العربي : تاريخا وبنى

مفهوم الامة الذي اختلف في تعريفه ، في العصر الحديث، تبعا لما يلح عليه كل فريق من اولوية تصرف الى هذا الشق او ذاك من مقوماته ، لم يكن وليد مرحلة اخيرة في مسيرة الانسان، فمنذ ان قامت دول في التاريخ القديم او تجمعات بشرية مترابطة، ظهرت مقومات الشعوب التي واصلت المسيرة حتى انتهت الى مفهوم الامة الحالي . ولكن وطأة الزمن الماضي ـ الطبيعة والحروب والاوبئة وركود اشكال الانتاج ـ كثيرا ما آدت التطور الذاتي لهذا الشعب او ذاك فاوهنت او غيبت بعض الخصائص والسمات والمقومات فارجعت القهقرى شعبا بدأ يتلاءم وينصهر . وكثيرا ما انكفأت شعوب على نفسها او ذابت في غيرها او بادت ، فمرت مرور الطيف في اجفان التاريخ .

وعندما نتحدث عن شعب في الزمن الغابر فلا بد ان ترتسم في مخليتنا ما نألفه من صورة شعوب العالم اليوم . ولا ضير في ذلك اذا اضفنا الى تلك الصورة بعض السمات النوعية التي

تتفق وواقع تلك الازمنة : من ارتباط مباشر بالطبيعة والبيئة اللتين يعايشهما او يعيش فيهما ذلك الشعب واحتمال موثراتهما باسباب محدودة من المكنة والوقاء ، وكذلك الامكانات المحدودة لتطور وسائل الانتاج وقوى الانتاج ، وعلاقات هذا الشعب ، من تجارية وثقافية ، مع الشعوب المجاورة ، اي عزلته او انفتاحه الجغرافي والتاريخي ، وكذلك موقعه من القوى المتصارعة حوله او الطامعة في غزوه واخضاعه وحتى ابادته . فهذه العوامل كان لها من الشأن في ذلك الحين ما يتحدد معه مصير شعب او وجوده .

فهل ينطبق مفهوم الشعب على حال العرب قبل الاسلام ؟ يعرف علم الاجناس الحديث الشعب بانه مجموعة من الاشخاص الذين قد يختلفون في الجنس او الوطن الاصلي ولكنهم ممتزجون في وحدة متجانسة بفضل وحدة المسكن واللغة والتقاليد التاريخية . وهذه المقومات الاساسية او الاولية متوافرة ، بقدر او بآخر ، في الشعب العربي القديم تظاهرها مقومات اساسية اخرى تزيد في لحمته متمثلة في مجابهته واقعه الصحراوي القاسي ومحاولاته الخروج من اساره . وهكذا نجد في مقومات الشعب العربي القديم شكلا فريدا من التراكم الزمني والحضاري ، الذاتي والمجلوب ، ينطوي على انماط متفاوتة التطور كانت تتواصل وتتقطع اسبابها ثم تعود الى التواصل ، في حالات من الاستقرار او الترحال والهجرة . ولكنها، في جميع حالاتها ، مشدودة الى حقيقة اشمل تتلامح بواكيرها في مكان ما من بلاد العرب ، وهي التطلع الحضاري والسعي اليه ، تقدما وانتكاسا ، وهو سعي امتد حقبة بعيدة قبل الميلاد .

ولعل من اكثر الافكار الشائعة والبعيدة عن الحقيقة تصور العرب القدامى قبائل بدوية فحسب ، فوراء هذا الشكل الاجتماعي الغالب في امكنة كثيرة ، تبعا لما املاه الواقع الجغرافي

والعزلة الجغرافية ـ التاريخية ، كانت هناك قواعد حضارية ترسى ، وقد تتوارى الى حين ، وتتمثل ، في جملة ما تتمثل ،في تطلع سياسي الى قيام مجتمع ودولة ، يعبر عنهما بمحاولات دائبة او بمجرد الشوق المنعكس في الكلمة والطباع والمواقف .

وهذه النظرة الى هذه الحقيقة ، التي كثيرا ما يعرض عنها، ليست رغيبة من يود تجميل الماضي ، وانما هي سعي موضوعي لاعادة كتابة تاريخنا الحضاري والثقافي ، هذا التاريخ الذي تطاول قرونا والذي يتعذر فهمه اذا لم يربط بذلك المخاض الطويل ، والا بدا كظاهرة هبطت فجأة وكأنها قدمت من كوكب آخر .

★ ★ ★

في تقدير المؤرخين والباحثين ان الشعب العربي احد السلالات السامية ، ولعله السلالة الام ، وكثير من الدراسات الحديثة ترد مهد الشعوب التي اصطلح على تسميتها « السامية » الى الجزيرة العربية ، فمهد الشعب السامي ومرباه جزيرة العرب او امتدادها الى ارض الشام والعراق . ومن هذا الصقع الجدب حيث ينمو الانسان شديدا عنيفا وحيث لا يكاد ينمو نبات الا بقدر محدود وشهور معدودات ـ اذا استثنينا الجزء الجنوبي من الجزيرة ـ تدفقت موجة اثر موجة في هجرات متتابعة من خلائق اقوياء شديدي البأس لا يهابون الردى بعد ان وجدوا ان الصحراء والواحات لا تكفيهم ، فكان لا بد ان يفتتحوا بسواعدهم مكانا خصبا ظليلا يعولهم ويقوم بأودهم . اما من بقي منهم في بلادهم فقد اوجدوا حضارة العرب اليدوية والزراعية وانشأوا الاسرة الابوية وما تتطلبه من طاعة وصرامة خلقية ، وليدة البيئة الشاقة الضنينة ، وظلوا ، وقتا ما ، يسيطرون على التجارة مع الشرق الاقصى وتتكدس في ثغورهم غلات جزائر الهند وتحمل

قوافلهم تلك الغلات وتنقلها في الطرق البرية ، غير الآمنة ، الى فينيقية وبابل وما بعدها الى بلاد الامبراطوريات اليونانية والرومانية والبيزنطية والفارسية . وشادوا في قلب جزيرتهم العربية المدن والقصور والهياكل ، ولعلهم بقوا آلاف السنين يحيون حياتهم الخاصة محافظين على عاداتهم واخلاقهم متمسكين بآرائهم . ولقد شهدوا عشرات الممالك تقوم وتفنى من حولهم ،ولا تزال ارضهم ملكا لهم يعضون عليها بالنواجذ ويحمونها من ان تطأها قدم غازية او تنظر اليها اعين غريبة . واذا القينا نظرة شاملة على ظروف الحياة في الصحراء وجدنا انها تبعث روحا من الحمية والنشاط وتنميها ، فالكفاح في سبيل البقاء وما تفرضه الطبيعة من اخطار ومشاق ، كل ذلك يكسب الشخصية صلابة ويذكي المواهب .

الماء في مثل الصحراء هو حقا خير شيء وانفس عناصر الطبيعة واحبها الى القلوب ، فالواحات ذخر ادخرته الطبيعة وسط الصحاري الجافة التي قدرت لسكان الجزيرة ، ولكن زيادة السكان او انتجاع الكلأ كان ، غير عالم الرمال ، عالم البشر في حركات من المد والجزر ، تعتمل فيها الموادعة والمسالمة او الاحتراب والاقتتال . وكانت هناك الهجرات التي ينسبها بعضهم الى عوامل طبيعية ، ولكن التاريخ القريب من الاسلام يدل على ان هناك عوامل اخرى حملت الناس على ترك مواطنهم ،وفي مقدمتها الغزو والفتن وتغيير الطرق التجارية او انقطاعها الى حين ، وعدم قيام حكومة قوية ترعى الامن ، ولكن ، بالقرب من الساحل امكن قيام حياة اكثر استقرارا ، فالحجاز تجاه مصر له بعض الموانىء الصغيرة،وواحاته الخصبة كانت ، منذ أقدم الازمان، موطنا لجماعات مستقرة تعيش اساسا على التجارة المارة على الطريق الممتد الى الشمال عبر مكة ويثرب الى فلسطين وسورية. والخليج العربي ، وبخاصة البحرين ، استقام له شكل من الحضارة يرد الى اعمق العصور وكذلك شمالي الجزيرة العربية كتيماء

مثلا . وقد نشأ عن انتشار الصحراء ضيق في الاراضي المزروعة ، ضيق اثر في شكل تكوين المجتمع العربي ، فلم يسمح بظهور المجتمعات الكثيفة الكبيرة وهي المجتمعات الخلاقة التي تتمقد فيها الحياة وتظهر فيها الحكومات المنظمة للعمل والانتاج وللتعامل بين الناس .

والى الجنوب يوجد اليمن الذي يواجه جزء منه ساحل افريقيا الشرقية بينما يواجه سائره المحيط الهندي ، وهو اخصب مناطق الجزيرة العربية ، وقديما سمي « بلاد العرب السعيدة » لغنى محاصيله وتنوعها ولاعتدال مناخه على النقيض الواضح من المناطق المستعرة الحر وراءه . وهكذا فان مواطن الحضارة قد وزعتها الطبيعة بيدها ، وزعتها عليها توزيعها للنبات والمعادن. ومن هنا نجد ان الحضارة والاستقرار ، او الميل الىالاستقرار، في بلاد اليمن وحضرموت اظهر وابرز من اي مكان آخر ،وترى فيها حكومات بالمعنى المفهوم من الحكومة قبل الميلاد بأمد طويل ونرى فيها مدنا عامرة مسورة لها حصون وقلاع وتنظيمات وتشكيلات حكومية ونرى فيها مؤسسات دينية . وقد اضاف الانسان جهده الى عطاء الطبيعة ، فبجانب سد مأرب الذائع الصيت فقد استفاد اهل اليمن بصورة خاصة وكذلك اهل حضرموت والحجاز من السيول بان بنوا سدودا للسيطرة عليها ولحبسها الى حين الحاجة . وقد وجد المنقبون آثار سدود قديمة في نواح من الحجاز ونجد والعربية الجنوبية تعود الى ما قبل الاسلام .

ولكن الجزيرة العربية ، لاسباب جغرافية ومناخية ولوجود جيران اقوياء في شكل دول كبيرة وامبراطوريات زراعية ، ظلت في عزلة تتأثر بمقدار باضطرابات التاريخ من حولها . ولقد حالت دول قوية حاكمة في الشمال ، بابل واشور وروما وبيزنطة وفارس ، زمنا طويلا بين سكان الجزيرة وبين الاراضي

الخصبة التي كانوا يطمحون اليها والتي اكتفت بعض قبائلهم بالاستيطان في اطرافها . بيد ان هذه العزلة التاريخية لم تكن تامة فحيثما تمر التجارة تنتقل الافكار والصور والتطلعات . وكان من غلبة الطبيعة الصحراوية على ارض جزيرة العرب ان انحصر امتداد شرايين المواصلات فيها ، في اماكن خططتها الطبيعة للانسان فجعلتها تسير بمحاذاة الاودية ومواضع المياه والآبار . وفي العقد الحساسة من هذه الطرق نشأت المستوطنات ومواطن السكن القديمة ، فكان لهذا التوزيع اثر كبير في الحياة الاجتماعية والهيئة السياسية والعسكرية . وهكذا كانت الجزيرة العربية ممرا لطرق تجارية هامة تقطعها القوافل ، منها ما يمتد عبر مكة ويثرب موازيا ساحل الجزيرة العربية على وجه التقريب ، ثم يتبع خط الواحات الى جنوبي فلسطين ، ومن هناك يستمر حتى سورية . ومنها طرق للقوافل اقل كثيرا في الاهمية تشق عرض الجزيرة كله وتميل مع الهضبة المتحدرة في رفق حتى تبلغ الخليج العربي وارض الرافدين ثم تنحرف الى سورية قاصدة دمشق . وعلى هذين الطريقين قامت دويلات الحدود العربية ، وبذلك جعلت هذه الطرق التجارية حياة البداوة الثابتة ، بتواترها الرتيب اعواما بعد اعوام والقائمة في عزلة عن التطور التاريخي الذي يجري في المناطق المحيطة بها ، جعلتها تتحرك لتدخل المنطقة والعالم . اضف الى ذلك البحارة العرب، وبخاصة في اليمن والخليج العربي ، اذ خلقت السواحل من سكانها رجالا يحبون ركوب البحر واستخراج ما فيه للتعيش ولبيعه وتصريفه في الاسواق ، كما جعلتهم اصحاب ضيافة يقدمون ما عندهم من طعام الى السفن القادمة اليهم ، ويعرضون ما عندهم من سلع فائضة لبيعها منهم ويشترون من اهل تلك السفن ما عندهم من بضاعة نافعة . وقد كان التمازج اشد بمقدار ما كانت تضيق الشقة من الساحل المقابل ، لهذا اختلطت السواحل الغربية بالافريقيين الذين قدموا الى الموانىء

والسواحل الشرقية بالهنود والفرس .

محاولات لتجاوز الحياة القبلية وبناء شكل من الدولة :

في ذلك المجتمع الموغل في القدم والذي كان يتواقع ، في جدلية التاريخ بين التماسك والتشتت ، يعرض لنا المسرح التاريخي فصولا شتى تنطلق من النواة الاجتماعية او الوحدة الاساسية في نظام البداوة ، وهي الاسرة وما يتفرع عليها من سلطة عليا منوطة بالاب ، تأتي فوقها في سلم التسلسل والتراتب الافخاذ والبطون حتى تنتهي الى القبيلة التي هي مجموعة اسر توحد بينها صلات القربى والمصالح المشتركة ، تعيش معا وتهاجر معا لان الحاجة الى الامان تخلق شعورا قويا بالتماسك . وبسبب هذا التماسك تستنكر القبيلة بأسرها اي اعتداء يقع على فرد منها وتشارك جميعها في واجب الثأر. ومن هذه النواة انطلقت محاولات شتى تستهدف اشكالا اجتماعية سياسية اعلى تتجاوز القبيلة من خلالها او من خلال تجمعات او اتحادات قبلية لترسي بواكير مجتمعات او دويلات او دول .

وقد رتب علماء الانساب قبائل العرب على مراتب هي : شعب ثم قبيلة ثم عمارة ... واكثر علماء الانساب يقدمون الشعب على القبيلة . ويستظهر الدكتور جواد علي بذلك فيرى ان هذه الفكرة كانت قد اختمرت في رؤوس الجاهليين الذين عاشوا في الجاهلية القريبة من الاسلام حيث ظهرت عندهم الفكرة القومية بمعنى واسع وحيث نجد ظهور الكلمات التي تشير الى هذا المعنى قبل اطلاقهم كلمة العرب على العرب جميعا ، اصطلاحا ، وحيث اخذ الحس القومي يظهر بين القبائل لمكافحة الغرباء كالذي حدث في معارك اليمن مع الحبش وفي معارك عرب العراق مع الفرس .

وقد دلت الحفريات التي اجريت في البحرين على قيام ما يشبه الدولة في الالف الثالثة قبل الميلاد فضلا عن دويلات اخرى قامت في شرقي الاردن وفلسطين في الالف الثانية او الاولى . وفي الالف الاولى قبل الميلاد ، ظهرت دويلات مختلفة في الجزء الجنوبي من الجزيرة العربية اهمها دويلات معين وسبأ وقتبان وحضرموت . ولعل هذه الدويلات تعاصرت ثم ذابت في الدولة المعينية التي حلت محلها تباعا الدولة السبئية ومن ثم الحميرية. ويظهر انه كان للمعينيين دولة قوية منذ القرن العاشر قبل الميلاد ، وقد سيطروا على القتبانيين والحضرميين ، او بعبارة ادق ، سيطروا على طريق القوافل التجارية لا في الجنوب فحسب بل ايضا على طول الطريق الى الشمال واقاموا لهم مستعمرات فيها . وقد وجدت نقوش معينية في شمالي الحجاز ـ بدادان ـ وفي منطقة العلا الحالية وفي الحجر مدائن صالح ـ مما يدل على انهم انشأوا في هذه الجهات مراكز لقوافلهم التجارية كي تحميها . واغلب الظن انه كانت لهم حاميات نزلت بها بعض عشائرهم ، ومع مرور الزمن غلبت عليهم طوابع العرب الشماليين فكانوا بذلك اول من حمل الحضارة الجنوبية الى اخوانهم في الشمال . وكانت لهم امارات تسمى المحافد فاذا اجتمع لامير منهم جملة من المحافد اطلق عليها اسم المخلاف ، وقد بقيت بعض مبانيهم الى ظهور الاسلام ، ومنها صرواح وغمدان وبراقش وغيرها .

ولا نصل الى القرن السابع قبل الميلاد حتى يغلب السبئيون على المعينيين ويمدون سلطانهم الى الاتحاد الجنوبي كله ، كما يمدونه على مراكز المعينيين في الشمال وقد تحولت الى ايديهم ازمة القوافل التجارية واتخذوا مأرب حاضرة لهم . وقصة ملكتها مع سليمان الحكيم مشهورة . ولعل دولة السبئيين هذه هي اكبر وحدة سياسية انشأها العرب الجنوبيون .

وقد تطورت دولة سبأ من حكومة دينية الى حكومة مدنية،

ففي عصر متقدم كان حكامهـا يتخذون لقب « المكرب » ومعناهـا الكاهـن الاكبر . ولعل هذا اللقب الذي حمله الكهنـة الحكـام في سبـأ قبل دور الملوك يدل على ان حامله كان كاهنـا وحاكمـا في وقت معا . وقرب نهاية عصر « المكاربة » استقـرت عاصمـة الدولة في مأرب حيث كـان يبنى سد عظيم في وادي « اذنـة » وتحويل مياهه للري . وفـي هذا المجال لا بد ان ننظـر الى عامل موضوعي هام في تحديد النظام السياسي والاقتصادي يتمثل فيما يسمى « نمط الانتاج الاسيوي » ويتلخص فـي ان المناخ والشروط الجغرافية ، ولا سيمـا وجـود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الافريقيـة عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبـلاد التتار الى هضاب آسيـا الاكثر ارتفاعـا قد جعلت مـن الري الصناعي بواسطـة الاقنيـة وغيرهـا من الانشاءات المائيـة اساس الزراعـة الشرقية . وهـذه الضرورة فرضت استعمـال الماء باقتصاد وبالتشارك واوجبت فـي الشرق تدخل الحكومـة المركزية . وهنا تقع على كاهل الحكومـات قاطبة وظيفة اقتصادية محددة ، وظيفـة تأميـن الاشغال العامة وحمايتها ، وعلى هـذا قامت حضارة الجنوب العربي .

وحوالي القرن الخامس قبل الميلاد تحولت دولة سبـأ الى حكومة دنيوية تعتمد على حكم اقليـة تتألف من عدد صغير مـن الاسر المحاربة ، والاسر المالكـة للارض . وفي القرن الرابـع قبل الميلاد وسع السبئيـون حكمهم واقيمت عاصمة جديدة في ظفار . وفي الوقت نفسه بدأت قبيلة حمير تحتل مركز الصدارة ، ثم مـا لبث الحميريون ان تغلبوا على الحكم سنة ١١٦ ق.م ودولتهم هي آخـر دول اليمن الجنوبيـة .



لقد كانت الحياة المدنية لجنوب الجزيرة تتميز في جملتهـا

بطابع حضارة مستقرة بالغة الشأن لها شخصيتها البارزة ولها استقلالها في نطاق بيئتها ، وهي تختلف عن احوال العرب في الشمال اختلافا كبيرا من وجوه عدة . وقد اتخذ التنظيم السياسي للدول العربية الجنوبية صورة ملكيات متحدة قوية ، وكان راس الدولة هو الملك وقد تطورت سلطته ، كما بينا ، من سلطة دينية الى اخرى دنيوية . وفي الدولة السبئية كان ثمة مجلس يساعد الحاكم في وظائفه التشريعية ، وظل المجلس قائما في عصر الملوك ، في اول الامر ، فكان ينفذ القانون في كل قبيلة موظفون قضائيون يتوارثون وظيفتهم ويتخذون لقب « كبير » ، ومع اتساع رقعة سبأ ازداد نفوذهم حتى اصبحوا طبقة في القبائل لها امتيازات خاصة وممتلكات من الاراضي واسعة ، فاختفى المجلس وتضاءلت سلطة الملك الى حد كبير وقام نوع من النظام الاقطاعي . وكان الملك يتوارثه الابناء عن الآباء ، وكانت سلطة الملك والزعماء المحليين تقوم في اخر الامر على ما يملكونه من الارض ، ومن هنا اقيمت ادارة الدولة على اساس من عقار الارض ووجهت الى حد بعيد نحو رعايته . وكانت هناك املاك للدولة ، اي رقبتها للدولة ، وكان هذا الشأن في حكومات معين وسبأ ، وقد توسعت رقعة هذه الاراضي بالفتوحات التي جعلت ما يحصلون عليه من غنائم الارض ملكا لبيت المال كما امتلكت المعابد الاراضي . واستتبع ذلك تفاوتا اجتماعيا عند الحضر وعند الاعراب ، يقع بين القبائل كما يقع في القبيلة الواحدة ، تبعا للتقسيم الطبقي الذي يأتي في ذروته « المكربون » او الملوك ومن ثم طبقة ذات امتيازات كان الملوك يستشيرونها، يليها اصحاب الاملاك والمال ثم تأتي دونها طبقات الحرفيين ومن ثم الفلاحون الاجراء الذين لم تكن احوالهم على ما يرام ، فكانت ترهقهم الديون فلا يفي المحصول فيجددونها، وهكذا يستديم ارتباطهم بالارض وتابعيتهم لمالكها سواء اكان فردا ام حكومة ام معبدا .

وهكذا كانت الحياة الاقتصاديـة لجنوبي الجزيرة تقوم على عامليـن هاميـن : الزراعـة والتجارة الدولية . وكانت العطـور العربيـة ، بخاصة ، مشهورة في العالم ، وكـان جنـوب الجزيرة مركزا اساسيـا لتبادل السلع . وقـد اتاحت القواعـد التجارية التي اقامهـا السبئيـون على سواحل الهند والصومـال ، لهـم احتكار تجارة الذهب والبخور والمر واخشاب الزينة التي تصدرهـا تلك المناطق الى الشمال . وقد تخللت المصالح والحاجات التجارية سياسـة العرب الجنوبيين باسرها ، وقـد استطاعـوا بلوغ بلاد قصيـة دون اي فتح سياسي بفضل استيطانهم وتجارتهم .

ولئن كنا لا نعرف شيئا عـن اشكال الشورى او الانتخاب في مثل تلـك الدول ، فمـن الثابت ان الملوك في العربيـة الجنوبيـة لم يكونوا ملوكـا مطلقين ، لهم سلطان مطلق وحق الهي في ادارة الدولة على نحو ما يريدون ، وانمـا كانـوا يستشيرون الاقيـال والاذواء وسادات القبائل والناس وكبار رجال الديـن فيما يريدون عمله او اتخاذ قرار بشأنه وهو نظام متقدم ، فيـه شـيء مـن مشاركـة الرعية في الراي والمشورة بالقياس الـى حكـم الملوك المطلقين الذيـن حكمـوا بابل وآشور ومصر وفارس . ولكن مكانة هذه المزاود او المجالس ضعفت بعـد الميلاد نتيجـة تدخـل المحاربيـن في شؤون الحكم .

وكانت هناك تشريعات تعلن على الناس وتتوافق وحياتهـم الاجتماعيـة والاقتصادية ، كما كانت هناك ضرائب مقررة . ولـم يكـن من المعتاد في تلـك الايام التفريق بين « الخزينة الخاصة » و« الخزينة العامة » او بيـن الموارد الخاصة بالملك مما يجبى من املاكه واتجاره وبيـن الموارد التي يجب ان يصرف وينفق منها على الاعمال العامة التي تمس الشعب كله . وقد اختار الملوك لهم رجالا وكلوا اليهم امر ادارة املاكهم واستثمارهـا كمـا وكلوا بالآخريـن امر الاتجار باموالهم ، اذ كان الملوك يتاجرون ايضا فـي الداخـل والخارج كمـا اوكلوا للموظفيـن امر جباية الضرائب واستحصالها

مـن الزراع ومن التجار ، فكانوا يذهبون الى المزارع لتقدير حصة الحكومة ، كما كانوا يقفـون في الاسواق لاخذ العشر من المبيعات، وهنـاك موظفـون يقفـون عند الحدود وعند ملتقى الطرق لاخـذ حق المرور من القوافل . وكانت الجزيـة تؤخذ من المغلوبين ، كما كـان العرب الجنوبيون يقدمون العشر من اموالهم كزكاة الى المعبد وصرفه في الاعمال الخيريـة كما ضرب ملوك العربية الجنوبيـة النقود ، وان فـي المتاحف وفي خزائن بعض الناس نقودا تعود الى اولئك الملـوك .

هذه الدولة او هذه الدول ، او هذه الحضارة ، لم يكتـب لها ان تكمل الشوط في موطنها لاسباب عديدة . وما يعنينـا في حدود هذه الدراسة حقيقتان هامتان : اولهما ان هذه الحضـارة لم تندثر تماما بل تحركت عن طريق ابنائها الذين انتقلوا كجاليات الى المحطات القائمة على الطريق التجاري او الى بعض الموانـيء او الذين حملتهم الهجرات الى خارج اليمن ، فحملوا ما وقر فـي نفوسهم من ذكرى حضارتهم ونظمهم السياسية الى كل مكـان، فكان له تجسد يختلف بين المضي في شوط الحضارة وبين كمونها، وفي كلا الحالين كان لهذا التجسد ما طبع به جوانب كثيـرة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لدى العرب القدامى . وثانيتهما ان ابناء هذه الحضارة سيكون لهم دور كبير، بحكم تكوينهم ، فيما تحقق في الدولة العربية الاسلامية فـي قابل الايام .

واذا تتبعنا شيئا من الخطوط الرئيسية لهذه الهجرات فسنجد ان قبائل حمير وكهلان هي آخر شكل قبلي عرف بعد الميـلاد ، ومن حمير قضاعة ومن بطون قضاعة قبيلة تنوخ التي اقامت دولة في جنوبي العراق . وتورد الروايات ، من ابنائها ، اسـم جذيمة الابرش الذي كان اميرا او ملكا ، وقد ملك الحيرة والانبار واكثر البلاد المجاورة لبادية العراق وهو اصل المناذرة اللخميين فـي الحيرة . اما كهلان فمن بطونها الازد وبنو غسان ملوك العـرب

بالشام ، ومنها طيء وقد نزحوا من اليمن على اثر خروج الازد ، ومن كهلان ايضا الاوس والخزرج وقد نزلوا يثرب (المدينة) ومنها زبيد رهط عمرو بن معديكرب ومنها كندة والنخع وبجيلة، وقد رحلت كندة الى نجد ، ومنها ملوك كندة ، وكان آخرهم امرؤ القيس .

ويلاحظ ان هذه القبائل المهاجرة اختارت ، في الاكثر جوار الامم المتحضرة ، فنزلت غسان وقضاعة ومن اليهما في الشام، ونزلت لخم في العراق ، ومنهم من نزل في داخل الجزيرة العربية واظهر ميلا الى التحضر والاستقرار كالاوس والخزرج في المدينة وكندة في الشمال ، ومنهم من تم اندماجه في الحياة البدوية مع تميزهم بالكثير من الصفات الحضارية كطيء .

وليس لدينا دليل ثابت على بداية هذه الهجرات ، وهي سابقة، في بعضها، على تهدم سد مأرب الراجح وقوعه عام ٥٤٢ م . فهذا الحادث جاء نهاية حضارة او دولة كانت قد اخذت في التفكك الذي نستطيع رده تخمينا لا يقينا الى وقوع خلافات قبلية نتيجة وجود سلطة مركزية قائمة على اقطاعات زراعية، والى تعاقب سنين محل عجاف او الى خلافات دينية اعقبها غزو الاحباش وتلاه غزو الفرس ، او الى ما اعقب محاولات الاستعاضة عن الطريق التجاري البري بطريق تجاري بحري او تحويل خطوط التجارة نتيجة الحروب التي قامت بين البيزنطيين والساسانيين .

★ ★ ★

وفي الوقت الذي كان فيه الشعب العربي ، ممثلا بعرب الجنوب ، يقيم دولته من خلال حضارة زراعية او تتوالى هجراته حاملة رؤاه الحضارية ، كان قسم من اخوانهم عرب الشمال يظهر على المسرح التاريخي بانتقاله الى مناطق الحدود واقامته ما يسمى دول الحدود . وكان هؤلاء العرب الشماليون حين يتغلغلون في المناطق المستقرة ينقطعون توا او تباعا عن حياة البداوة ويسلمون اماكنهم في الصحراء لآخرين يتبعونهم هم ايضا عبر الحدود حين

يأزف ميعادهم . ومن الثابت ، على اية حال ، قيام محاولات قبل الميلاد لاقامة دويلات عربية في جنوبي سورية والعراق كما لوحظ منذ القرن الاول للميلاد وجود سلالات عربية في الرها وحمص وفي سلسلة جبال لبنان الشرقية وتدمر . . . بيد ان هذا الانتقال لم يكن يبت نهائيا في الوشائج التي تشدهم الى مواطنهم واصولهم، اذ لم يكن سيرهم خطا واحدا لا رجوع فيه كما سنبين ذلك، وانما ظل الامر مرتهنا باجتذاب اخوانهم اليهم او الانكفاء اليهم او الى داخل الجزيرة العربية اذا حز بهم امر او الت بهم نازلة . انها جماعات محدودة نسبيا ولكنها ، على اية حال ، طليعة الشعب العربي الواقف في المؤخرة ينتظر دوره ، اذ لم تهيىء مواطن العرب الشماليين لهم حياة الاستقرار في سكنى دائمة الا حيث توجد بعض الواحات في الحجاز . ويظهر انهم انشأوا في بعض الازمنة مملكة لهم بالجوف (دومة الجندل) في اقصى الشمال بين العراق والشام . وقد خضعت لنفوذ الاشوريين كما تدل عليه بعض كتاباتهم ، وقد اتخذ اخر ملوك بابل الثانية او الحديثة تيماء حاضرة له منذ سنة ٥٥٠ ق.م. الى سنة ٥٤٥ ق.م. مما يدل على انه كان بها حضارة زاهية .

ونتيجة هذه الهجرات ، قامت على التخوم دويلات ، واحدة بعد اخرى ، على طول حدود الصحراء من ساحل البحر الاحمر الى اطراف فلسطين وسورية وارض الرافدين ، في مسيرة الانتقال والاتصال بين منطقة البداوة ومنطقة الحضارة المستقرة، هذه المسيرة التي تختلف عن الرحلات الموسمية لانها انطلاقة للقاء العالم واعتناق الحضارة .

لقد ادت حركة الهجرة هذه نحو المناطق المزروعة الى ان تقوم حوالي القرن الخامس قبل الميلاد اول دولة متحدة وعلى الاطراف الخارجية لمنطقة فلسطين ، وكانت عاصمتها البتراء، وهي محط هام على الطريق التجاري ، كما كشفت الحفائر عن عدة مراكز اخرى كانت قائمة حولها . وكانت دولة النبط هي التي تنقل تجارة العرب الجنوبيين الى الشام ومصر ، وهو لقاء او

تواصل في مهمة واحدة او مصلحة واحدة بين ابناء الجنوب والشمال الذين كانت لهم امتدادات حتى بادية الشام . وتكمن عوامل ظهور النبط وغلبتهم على المنطقة التي عرفت بهم وتكوينهم دولة بعد ان كانوا اعرابا يعيشون عيشة ساذجة ، تكمن في اسباب واسس اقتصادية . فقد تمكن هؤلاء النبط الاذكياء من استغلال موقع بلادهم ، لمرور شرايين التجارة بين العربية الجنوبية وبلاد الشام ومصر ومواضع من جزيرة العرب ، فدرت عليهم هذه الوساطة اموالا طائلة جعلتهم من الشعوب العربية الغنية بالنسبة الى غيرهم ممن يسكنون البوادي والمواقع المقفرة المنعزلة .

وقد اظهر هؤلاء الرعاة مقدرة فائقة وكفاية لا تقدر في تكييف انفسهم وفي اخذهم بالاساليب الحديثة في الحياة وتمكنوا من استغلال ارضهم وما فيها من موارد طبيعية ، وتعلموا استغلال مناجم النحاس والحديد القديمة في « آدوم » واستخدام هذين المعدنين المهمين في صنع المواد اللازمة لشؤون الحياة ، واخذوا من الهللينية تنظيم المدن واصول الادارة والفن ، وحولوا مدينتهم الصخرية الى مدينة حديثة جميلة تنطق حتى اليوم بكفاية اصحابها وبقابلياتهم وضربوا النقود على طريقة اليونان والرومان فاحسنوا في صنعها واجادوا . وقد تأثر الانباط ايضا بلغة الآراميين وحضارتهم مع بقائهم على لغتهم العربية فكان هذا ايذانا بذلك اللقاء بين الحضارة العربية والحضارة الآرامية الذي تم، فيما بعد، على نطاق واسع واثمر ثمارا يانعة، كما ينكشف حديثا، وعلى نحو متزايد ، وجود صلات بين حضارة الانباط ودنيا اليونان والرومان وبلغت دولة الانباط ذروة ازدهارها في الفترة السابقة لاحتلال الرومان لسورية عام ٦٥ ق.م. ففي تلك الفترة خضعت كل المنطقة الواقعة شرقي فلسطين وجنوبيها لحكم الانباط الذي امتد جنوبا الى مدينة الحجر التي تسمى اليوم مدائن صالح، بينما كانت بصرى حاضرتهم في الشمال .

لقد دامت دولتهم اربعة قرون حتى كانت الفتنة اليهودية

على عهد طيطوس فقضى الرومان على استقلالهم وضموا بلادهم الى دولتهم الرومانية سنة ١٠٦ م. وقد خلف الانباط آثارا جليلة في تلك المنطقة كلها ، لا سيما النقوش التي وجدت في بحر في منطقة شرقي الاردن . وتدل النقوش التي وجدت في بحر ايجة وميناء «برتيولي» في ايطاليا على المدى البعيد الذي بلغه نشاطهم التجاري والبحري . لقد ادى القضاء على استقلال هذه الدولة الى تحرك عدد كبير من ابنائها في اتجاهات شتى ، فاتجه قسم منهم نحو تدمر وارتد قسم منهم الى الجزيرة العربية وحل قسم منهم لدى العرب اللحيانيين وامتزج بهم، واللحيانيون عرب شماليون آل امرهم فيما بعد للذوبان في قبيلة هذيل .

وادى انصداع قوة النبط الى هجر طريقهم التجاري شيئا فشيئا والتحول الى الطريق الآخر ، الفرات ، فزاد هذا من اهمية المحطة الواقعة على تلك الطريق بين الفرات ودمشق . وهكذا عاد العرب الشماليون الى الظهور في مملكة تدمر ، في اثناء القرنين الثاني والثالث للميلاد ، وكانت السيادة لهم غير ان قسما كبيرا من السكان كان من الآراميين . وهكذا راحت دولة واحة تدمر تزداد قوة ، وهو ما يرجع الفضل فيه الى الاهمية الدبلوماسية والتجارية لموقفها بين امبراطوريتي الفرس والرومان المتنافستين. وقد وقفت تدمر صامدة خلال المنافسة الشديدة بين روما وفارس محطة حياد التزمته فاصبحت من اهم المراكز التجارية . وهكذا كانت تدمر عقدة من العقد الخطيرة في العمود الفقري لعالم التجارة بعد الميلاد . وكان اهل المدينة خليطا من تجار ومزارعين، واما اطرافهم وحواليهم فكانوا اعرابا ورعاة . وقد تمكنت هذه المدينة الصحراوية من رفع مكانتها من منزل منعزل في البادية تنزل به القوافل الى مكانة مدينة من الدرجة الاولى ومركز ديني هام لعبادة الاصنام يحج اليه اعراب البادية وسوق للتجارة تكدست فيه انفس البضائع واثمنها وتجمعت فيه رؤوس الاموال والذهب والفضة والجواهر ولا سيما بعد سقوط البتراء في ايدي الرومان.

وكانت القوافل الذاهبة من العراق الى بلاد الشام او القادمة من بلاد الشام الى العراق تمر بمدينة تدمر .

وكانت غالبية اهل تدمر ـ برغم كتابة امورهم بالآرامية وبالقلم الآرامي ـ من العرب ، على رأي اكثر الباحثين ، شأنهم في ذلك شأن نبط البتراء . وبالجملة، فان ثقافة تدمر كانت خلاصة جملة ثقافات : عربية وآرامية ويونانية ورومانية . وكانت مدينة تدمر في ظاهرها مدينة يونانية، لكن لم تكن مثل المدن الاخرى المتأثرة بالهللينية في الشرق ولم تخضع لنظام المدن اليونانية ، وكانت المدينة ، بالرغم من الطابع الهيلليني ـ الروماني الذي يبدو عليها، مدينة شرقية ، الحكم فيها في يد الاسر ذات السلطان في البلدة ، تحكمها في السلم والحرب . ولكن تدمر تأثرت باصول اليونان والرومان وطريقتهم في ادارة الحكم ، فكان للمدينة مجلس شيوخ له سلطة سن القوانين والتشريع وله رئيس وكاتب وجملة اعضاء ، ويشرف على السلطة الاجرائية شيخان وديوان يتألف من عشرة حكام ، اما السلطة القضائية فينظر فيها بعض الوكلاء وغيرهم من العمال .

وقد ظلت قوتها تزداد حتى شملت سورية والشرق الادنى الروماني في حوالي القرن الثالث الميلادي ، في عهد الملك «اذينة» . ولكن السياسة الاستقلالية للملكة زنوبيا(الزباء في الرواية العربية) واعتمادها على سياسة عربية تقوم على التقرب من الاعراب والتودد اليهم والاعتماد عليهم في القتال والحروب ، وتقربها من العناصر العربية المستوطنة في المدن لتكوين دولة عربية قوية واحدة بزعامتها ومعاداتها لروما ، جرت عليها الوبال ، ففي عام ٢٧٢ م دخل الامبراطور اورليان مدينة تدمر وقضى على استقلالها ولم تقم لها قائمة بعد ذلك. ولكن ابناءها غيروا خط سيرهم الحضاري فانكفأ القسم الاكبر منهم للقاء اخوانهم والاندماج فيهم ، فهؤلاء العرب التدمريون الذين انهزموا امام الرومان قد انضموا الى العرب الذين اخذت طلائعهم تظهر على شواطىء الفرات وحدود

سورية ليشكلوا مجتمعا من عرب الشمال وعرب الجنوب والعرب التدمريين . ولعل مدينة الحيرة مدينة لهم بالشيء الكثير في نهضتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . وتجدر الاشارة الى ما تنسبه بعض الاخبار من انّ الحيرة كانت مركزا للقوافل تابعة لدولة تدمر ، فاذا صح ذلك فانه دليل على ان نفوذ تدمر قد بلغ هذا المكان وان القصص الذي يرويه الاخباريون عن ملوك الحيرة والزباء له اصل تطور على مرور الايام فتكونت منه قصة جذيمة والزباء .

وقد تركت تدمر كالبتراء اثرا في دنيا البحر المتوسط، ففي كل مكان اثر من تجارها ومن جنودها ، وكانوا مشهورين بسبب استعمال القسي والسهام ، وقد خلفت المدينة اثارا هامة جليلة تساعد ، الى حد كبير ، هي وآثار مدينة «دورا» ــ الصالحية اليوم ــ على معرفة جوانب من حضارتها . وقد ظلت سيرة هذه الملكة وابيها اذينة في ذاكرة العرب الى ما بعد الاسلام ، وان شابتها الاسطورة وبعدت عن اساسها التاريخي الصحيح .



وفي اثناء ذلك كان سكان الجزيرة العربية يمتلئون بقوة جديدة. فاضمحلال دولة اليمن او تفككها ادى الى ان تهاجر الى الشمال قبائل بأسرها ، بحثا عن ارض جديدة ، وكانت النتيجة الاخيرة لهذه الحركات ان قامت ، عقب البتراء وتدمر ، دويلتان جديدتان على اطراف الصحراء . ففي القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ازدهرت حول دمشق مملكة الغساسنة ، وفي الوقت نفسه ازدهرت دولة اللخميين في الحيرة بالقرب من ضفاف الفرات .

ويقال ان اول نزول الغساسنة بالشام اصطدموا بعرب يسمون الضجاعمة ، تغلبوا عليهم واصبحوا سادة تلك المنطقة التي

حلوا فيها وقربهم الرومان والبيزنطيون ومنحوهم القابا رسمية من القابهم .

وفي فترة ازدهار هذه الدويلة امتد سلطان الغساسنة من البتراء الى الرصافة شمالي تدمر ، وكان لملكي الغساسنة النعمان وعمرو ابني الحارث الاصغر جيوش قوية تجوب نجدا والصحراء الشمالية وتدين لها القبائل بالطاعة . وكانت السلطة في هذه الدويلة معقودة لملك يعتمد عصبية قبلية كاملة .

اما دويلة المناذرة فلربما كان جذيمة الابرش اهم ملك اسطوري ظهر في انحاء جنوبي العراق قبل اللخميين ، ويقال انه كان يعاصر الزباء وخلفه ابن اخته عمر بن عدي اللخمي وهو رأس المناذرة . وكانت السلطة السياسية في هذه الدويلة ايضا معقودة لملك يعتمد عصبية قبلية ويعتمد بجانبها على انضواء عدد من القبائل تحت حكمه ، فقد كان بجوار المناذرة وعلى توافق او مشاقة معهم قبائل ربيعة التي كان بعضها كتغلب قد مضى ابعد في المنطقة المعروفة بالجزيرة او الهلال الخصيب . وقد شكل ملوك الحيرة كتائب دائمة ذات اسماء مشهورة وصفها الاخباريون بالشدة والبطش وهي بواكير الجيش النظامي .

وثمة مؤثر سياسي كان له شأنه في طبيعة المجتمع والسلطة في هاتين الدولتين ، وهو وجود امبراطوريتين قويتين امامهما . وكان عليهما احتمال مغبة ذلك بأن تعيشا المشاقة الداخلية بين خيارين صعبين : اما التوافق معهما واما الرغبة في التفرد والاستقلال واحتمال ردود الفعل ، وهذا الواقع حدد الكثير من القسمات السياسية والحضارية لكلتا الدويلتين . وقد كانت الحياة الاجتماعية والاقتصادية في كلتيهما تجمع بين البداوة والحضارة الزراعية . ورغم الانصراف الجزئي الى الزراعة فقد كان الشعور بعدم الاستقرار ، تبعا لتوسطها بين البداوة والحضارة ووجود دولة كبيرة امامها تتهددها في كل حين ، يحول دون الانصراف الكلي الى بناء حضارة زراعية تستدعي اول ما تستدعيه

الاستقرار والامن . ولكن ذلك لم يمنع من قيام مدينة مثل الحيرة بدأت تشع بما توافر لها من اسباب الري والزراعة ولقاء الحضارة، مما جعل الوسط الثقافي والحضاري لدى المناذرة ارقى منه لدى الفساسنة . فقد عرف المناذرة من تقاليد الملك الشيء الكثير يوم دانت لهم بالطاعة اليمامة والبحرين وعمان وقبائل العراق وكذلك بعض قبائل نجد . وعرفت هذه الدويلة ، بجانب الزراعة، الحرف والمهن والاسواق التجارية وكل ما اعد لان تتحضر وان تتأثر بالثقافة الهيللينية والفارسية .



كما بذلت داخل الجزيرة العربية نفسها محاولات للتنظيم السياسي كان منها قيام دويلة كندة التي وحدت تحت حكمها عدة قبائل من وسط الجزيرة . لقد قامت هذه الدويلة في شمالي نجد فكان ملوكها او امراؤها يدينون ، فيما يظهر ، لليمن ، وقد تم قيامها في القرن الرابع الميلادي وان تكن النصوص اليمنية ترد قيامها الى القرن الاول للميلاد . وقد بلغت هذه الدويلة ذروة مجدها في زمن الحارث بن عمرو الذي خضعت له قبائل نجد واصلح بين بكر وتغلب وعقد محالفة بينه وبين امبراطور بيزنطة ووجه همه للاغارة على المناذرة . ويروي الاخباريون ان الحارث بن عمرو تغلب على ملك الحيرة في معركة اسفرت عن مقتل النعمان وفرار ابنه واستيلاء الحارث على ما كان يملكه النعمان ثم طمع في السواد واستطاع الوصول الى جانب منه في اسفل الفرات ، ولكن هذا التوسع لم يدم سوى سنوات .

وقد كانت دعامة هذه الدويلة قبيلة كندة العربية الجنوبية التي كانت تقيم في حضرموت ، وكان جد امريء القيس الملقب بآكل المرار ملكا عليها وعلى عدة قبائل ، وكانت تفرض سلطانها على مناطق واسعة ، وان يكن هذا السلطان ، بحكم الضرورة ،

محدودا . والواقع ان دويلة كندة هذه كانت اتحادا قبليا تشكل فيه كندة مركز الصدارة . ولم تعمر هذه الدويلة طويلا اذ دب فيها الشقاق فانحلت عراها وعاد الى حضرموت اهل كندة الذين هاجروا من قبل الى وسط الجزيرة .

ويمكن ان ترد اسباب انحلالها الى عدم وجود قاعدة اقتصادية كالزراعة او اساس لفاعلية تجارية كانت عمليا في ايدي سواهم ، او الى التنافر بين مفهوم القبائل اليمنية للسلطة ومفهوم القبائل النجدية ، فضلا عن النزاع السياسي بينهم وبين المناذرة، في انعكاساته الداخلية والخارجية ومحاولة كل منهم تصفية الآخر او التغلب عليه باستقطاب القبائل الموالية لخصمه . ولعل ذلك يفسر قصة ذهاب آخر ملوكها الشاعر امرىء القيس ، كما تورد الروايات ، الى امبراطور بيزنطة التماسا لعونه في استرداد ملكه.



دور المدن والمستوطنات :

الارض في معظم جزيرة العرب حق عام مشاع لا تعود ملكيته لاحد الى ان صار الرعي واخذت القبائل تنتقل من مكان الى مكان ، يفرض سادتها حق الحمى ،وهو نوع من التملك المتولد عن حق الاستيلاء بسبب الزعامة والقوة والاغتصاب ، فصار الحمى ملكا لسادات القبائل ، وصارت الارض المتبقية التي دخلت في حوزة القبيلة ليس لاحد صد احد بناء القبيلة عن ارتياد ارضها الا بقانون القوة والعزة والتجبر او بفرض سلطانه على الارض باستنباط مائها ، وهو حق لا يعمل به الا القوي المتمكن .

ومن هذا الاحياء للارض تكونت بعض المستوطنات في البوادي ، جلب ظهور الماء فيها الناس اليها فسكنوا حولها ، وجاءوا من اطرافها للاستسقاء من مائها ، وتوسعت بذلك تلك

المستوطنات وتعددت وظهرت فيها الملكية الفردية والحياة الحضرية القائمة على الحيازة والتملك الفردي ، بصورة اوسع مما نجدها عند البدوي الاعتيادي الذي لا يملك الا بيته، وهو خيمته ، وما قد يكون عنده من الابل . وهكذا قامت قرى زراعية ، اما القرى التي غلب عليها التعدين فقد نص عليها بأنها «معدن» لتمييزها من القرى الاخرى . كما ان بعض هذه القرى تخصصت في مجال التجارة واستعانت في تأمين قوتها بما تجلبه من الجزيرة العربية او خارجها مثل مكة التي اعتمدت على محاصيل اليمامة والطائف وما تستورده من الخارج .

وكانت العربية شريانا رئيسيا من شرايين التجارة الدولية تتفرع عنه شرايين تتوجه صوب الشرق والشمال الشرقي في موازاة شريان آخر كان له خطره في عالم تجارة ذلك الزمن، نسميه نحن اليوم البحر الاحمر . وهكذا قامت في الحجاز مدن مثل مكة ويثرب والطائف . وكان يسيطر على طريق التجارة او طريق القوافل مركزان يغلب عليهما طابع التجارة هما مكة ويثرب الى الشمال . ولم يكن ثمة جديد في تطور مادي او في تطور قوى الانتاج استدعى ظهور مثل هذه المدن ، وكل ما في الامر ان ظروفا داخلية وخارجية نقلت مركز الثقل التجاري من اليمن الى الحجاز شمالا ومن دويلة الشمال النبطية الى وسط الشريان الساحلي جنوبا . وبذلك اخذت هذه المدن دورها الكامل عندما حلت مكان اليمنيين والنبطيين في تسلم مقاليد التجارة ، فكانت مناطق التلاقي الآمنة المسالمة حيث كانت تقام اسواق تجارية وادبية ومراكز دينية . وعلى هذا الشريط الغربي قامت هذه المدن فكانت التجارة قوام حياة المكيين ، اما يثرب والطائف فكان لهما، بجانب نشاطهما التجاري ، ندحة في زراعة متقدمة ساعدت في وجودها جغرافية المنطقة التي قامت عليها .

ولا نصل الى منتصف القرن الخامس حتى يظهر بها قصي ومعه قريش ويخرج منها خزاعة اليمنية . ولا يعرف بالضبط

اصل قريش ، هل هي من عرب نجد او خليط من عرب نجد والعرب الانباط الذين تراجعوا ناحية الجنوب امام غزو الرومان لبلادهم . يقول الدكتور جواد علي : « وعندي ان النبط عرب بل هم في نظري اقرب الى قريش والى القبائل الحجازية التي ادركت الاسلام من العرب الذين اطلق المستشرقون عليهم اسم «العرب الجنوبيين» ، فالنبط يشاركون قريشا في اكثر اسماء الاشخاص كما يشاركون في عبادة اكثر الاصنام ، وخط النبط اقرب الى الخط الذي كان سائدا في قريش » .

وقد استفادت مكة ولا شك كثيرا من التدهور السياسي الذي حل باليمن من تقلص سلطان التبابعة وكذلك من استيلاء الحبشة على اليمن، والحبش حلفاء الروم . وقد كانت صلات تجار مكة بالروم والغساسنة حسنة جدا كما كانت صلاتهم حسنة بالحبشة ايضا ، وهكذا افادت المصائب التي حلت بالعربية الجنوبية تجار مكة .

وقد علمت الطبيعة اهل مكة انهم لا يتمكنون من كسب المال ومن تأمين رزقهم في هذا الوادي الجاف الا اذا عاشوا هادئين مسالمين يدفعون الاساءة بالحسنة والشر بالصبر والحلم ، والكلام السيء البذيء بالكلام الحسن المقنع المجمل، فتغلب حلمهم على جهل الجاهلية ، وجاءت نجدتهم في نصرة الفريب والذب عن المظلوم والدفاع عن حق من يستجير بهم ، فصار التاجر رالبائع والمشتري يفدون الى سوق مكة يبيعون ويشترون بكل حرية لانهم في بلد آمن اخذ سادته على انفسهم عهدا بالا يتعدى احد منهم على غريب لان الاضرار به يبعد الغرباء عنهم ، واذا ابتعد الغرباء عن مكة خسروا جميعا موردا من موارد رزقهم يعيش عليه كل واحد منهم بلا استثناء .

وقد زعم «لامنس» في كتابه عنها، انها كانت جمهورية كجمهورية البندقية التجارية ، وقد وقف طويلا عند ملئها ونظامها التجاري المعقد ، ومعروف انه كان بها ملأ يجتمع بدار الندوة .

ودار الندوة هي مثل المزود عند اليمانيين، دار مشورة في امور السلم وامور الحرب ومجلس المدينة التي عرف رؤساؤها كيف يحصلون على الثروة ، وكيف يستعيضون عن فقر بلادهم بتجارة تدر عليهم ارباحا عظيمة ، وبخدمة يقدمونها الى عابدي الاصنام جاءت بأموال وافرة من الحجيج . وفي هذه الدار يجتمع الرؤساء واعيان البلد للتشاور في الامور والبت فيها، وفي هذه الدار تجري عقود الزواج وتعقد المعاملات ، فهي دار مشورة ودار حكومة في آن واحد يديرها الملأ ـ وهم مثل اعضاء مجلس الشيوخ في اثينا ـ للنظر في الامور ، ويمثلون زعماء الاسر ورؤساء الاحياء واصحاب الراي والمشورة للبت فيما يعرض عليهم من مشكلات . ومهما يكن من امر فالثابت انها كانت تشبه مصرفا كبيرا به المكاييل والموازين والبيع الحاضر والآجل وصنوف المضاربة المختلفة ، واشتهر فيها بيتان بالثراء هما بيتا الامويين والمخزوميين .

وكان مجتمعها يتألف من قريش البطاح الذين ينزلون حول الكعبة وهم : هاشم وامية ومخزوم وتيم وعدي وجمح ، ومنهم اسد ونوفل وزهرة ، وكانوا اصحاب النفوذ فيها ، ومن قريش الظواهر الذين ينزلون وراءهم ومعهم اخلاط من صعاليك العرب والخلعاء والموالي والعبيد . وتروي الاخبار انه كان فيها كثرة من الاحباش (الاحابيش) وفيها الرقيق الابيض المستورد من الشمال، وهذه الجماعات كانت تتولى ادارة المبيعات والحرف التي تحتاج الى خبرة ومهارة وفن . وهذه «البضاعة» كانت بضاعة حية لها قلب نابض ودماغ يعمل ولحم ودم ، ولبعضها علم وفهم ومعرفة تفوق معرفة اصحابها المالكين لها . وقد تركت هذه « البضاعة » في نفوس اهل مكة وفي نفوس العرب الآخرين ممن كان لهم رقيق اثرا ليس الى انكاره من سبيل . وكان من بين هذا الرقيق كثيرون يدينون بالمسيحية ، ويشار الى رطانتهم الغريبة عن العربية. ولعل هؤلاء العبيد كانوا كثيرين كثرة مفرطة ، ولعل مما يدل على كثرتهم ان هند بنت عبد المطلب اعتقت في يوم واحد اربعين عبدا من

عبيدها .

وكان اهل مكة بين غني متخم وفقير معدم ، وبين الجماعتين طبقة يمكن ان نقول انها كانت متوسطة . وقد تمكن هؤلاء الاغنياء من بسط سلطانهم على قبائل الحجاز ومن تكوين صلات وثيقة مع اصحاب المال في العربية الجنوبية وفي العراق وبلاد الشام . ويظهر ان بعض هؤلاء الاغنياء كان قاسيا يقسو على المحتاج فلا يقرضه المال الا بربا فاحش ، وكان يشتط عليه، وكان بعضهم لا يتورع عن اكل اموال اليتيم والضعيف طمعا في زيادة ثرائه، وكان يستغل رقيقه استغلالا شنيعا حتى انه كان يكره اماءه على البغاء ليستولي على ما يأتيهن به من المال .

وقد تعرض الثعالبي لموضوع «ايلاف قريش» ، ومعنى الايلاف انما هو شيء كان يجعله هاشم لرؤساء القبائل من الربح ويحمل لهم متاعا مع متاعه ويسوق اليهم ابلا مع ابله ليكفيهم مؤنة الاسفار ويكفي قريشا مؤنة الاعداء فكان ذلك صلاحا للفريقين، اذ كان المقيم رابحا والمسافر محظوظا ، فاخصبت قريش واتاها خير الشام واليمن والحبشة وحسنت حالها وطاب عيشها ، ولما مات هاشم قام بذلك عبد المطلب ، فلما مات قام بذلك عبد شمس ، فلما مات عبد شمس قام به نوفل ، والى هذا الايلاف اشير في شعر مطرود الخزاعي بقوله :

يا ايها الرجل المحول رحله   هلا حللت بآل عبد مناف
الآخذين العهد في ايلافهم   والراحلين برحلة الايلاف

ورغم ذلك ، فقد كان المجتمع اقرب الى اتحاد عشائر ارتبط بعضها ببعض في حلف بغرض سدانة الكعبة من جهة والقيام على تجارة القوافل من جهة اخرى ، وكانت كل قبيلة تملك حريتها، ولكن اشتراكهم في مصلحة واحدة خفف من غلواء هذه الحرية . ولكن الظاهر والمؤكد الى حد بعيد ان السلطة كانت في ايدي رؤساء جمعوا في ايديهم مقاليد التجارة من جميع الافخاذ المنتمية الى قريش والذين كانت سلطتهم تمتد الى المناطق المجاورة بفضل

تحالفات تقام مع القبائل البدوية ، وقد تتخللها بعض المعارك مثل التي عرفت باسم «ايام الفجار» لانها جرت في الاشهر الحرم، كما كانت هذه السلطة تتأيد ايضا بالتبادل التجاري ووجود مركز ديني فضلا عن الاسواق التجارية والادبية . وكان سكان مكة ، او بالاحرى قلة منهم دعاها بعض المستشرقين « حكومة اقلية من التجار » يستفيدون من ذلك ويستمدون منه نفوذهم . ومما يلفت النظر ان رجالا كثيرين من اهل مكة لم يبالوا بالاشتغال بشيء من الصناعة، وتلكم ظاهرة تنم على حس حضاري. وفي عام ٥٧٠ م كان قسم من قريش « عبد شمس » قد احتكر التجارة على حساب القبائل الاقل ثروة ونفوذا وفي ذلك بداية التفاوت في الثراء والانقسام والتميز الفئوي من خلال القبيلة .

وكان لقريش رحلتان : رحلة الصيف ورحلة الشتاء الى سورية وفلسطين وجنوبي بلاد العرب وحتى الحبشة ليبتاعوا ما يحتاجون اليه من البضائع وبيع بعض محصولاتهم فضلا عن قيامهم بدور الوسيط في نقل البضائع المستوردة . وكانت لهم موارد اخرى اذ كانوا يأخذون اتاوة من التجار الاجانب اذا الموا بهم . وقد تحالف عدد كبير من رجالات مكة مع بني سليم واشتغلوا معهم في الاستفادة من المعادن والثروة في ارض بني سليم .

واذا كان ثمة تبدل اقتصادي هام فهو الانتقال من اقتصاد الرعي والمجتمع البدوي الى اقتصاد التجارة والحياة المدنية ،وقد احتفظ المكيون بشق من السلوك والمؤسسات الاجتماعية الملائمة للحياة البدوية في الصحراء مثل الثأر وتضامن القبيلة ، رغم انهم لم يكونوا بدوا رحلا ، ولكن وجودهم على كثب من الصحراء كان يجعلهم مضطرين لان يصونوا الكثير من عاداتها .

ولئن كان قرشيو مكة ماضين في سعيهم لتدعيم نفوذهم السياسي والتجاري فقد اقتضاهم ذلك ان يكونوا يدا واحدة على خصومهم اي خصوم مصالحهم ، كما حدث في ايام الفجار . وقد حدثت حرب الفجار هذه قبيل عام ٥٩٠ م بقليل،

ويبدو ان دوافعها الحقيقية كانت تتعلق بالقوافل التجارية ، وقد انتصر قرشيو مكة واستفادوا من انتصارهم بان وسعوا نفوذهم التجاري على حساب خصومهم ، وكسبوا سيطرة على سوق عكاظ وعلى مدينة الطائف التي كانت تشكل منافسا تجاريا . وقد كانت صورة مكة ، اجمالا ، مدينة مزدهرة تجاريا يطرد سلطانها ومجدها ، وكانت تفد عليها في ايام الاسواق والمواسم الدينية انواع من العرب من جميع انحاء الجزيرة العربية ، ولم يكن في وسط الجزيرة رقعة تضارع مكة مركزا لاجتماع القبائل واختلاطها .

لقد توسعت التجارة الى الحد الذي اصبحت فيه تستدعي تنظيما جديدا يغير من بنية المجتمع . وتقتضي التجارة الامن والمسالك القاصدة لا يقطعها من تسول له نفسه الغزو والسلب ، كما تقتضي تركيز الثروة . ويظهر من بعض الاحاديث واقوال المؤرخين ان رؤوس الاموال التي كانت في ايدي التجار المكيين واصحاب القوافل كانت تبلغ احيانا مئات الالوف من الدنانير ، وانها لم تكن تخص اشخاصا معلومين بل كانت تجمع من اشخاص عديدين من سكان مكة والطائف على شروط معلومة يستفيد منها اصحاب القوافل وغيرهم ممن كانوا يؤمنونهم على اموالهم . فلا عجب اذا رأينا سكان مكة يهتمون للقوافل السنوية ويسألون عنها الرائح والغادي ويختارون لمرافقتها الى الحدود امهر الخفراء واشهر رجالهم في الخبرة التجارية والحنكة السياسية وبعد النظر كأبي سفيان وغيره من الملأ المكي الذين عرفوا برباطة الجأش ومضاء العزيمة وحسن السياسة والتوفيق بين مصالح اغنياء مكة وجشع رؤساء القبائل التي كانت القوافل تمر بأراضيها ويستأجرونها لخفارتها ، وكانوا يستميلونهم تارة بالمال وتارة بالمصاهرة وتارة بالارهاب والقوة المسلحة .

اما ان تجارتهم كانت رائجة فهناك العديد من الادلة على ان

تجار مكة كانوا يصدرون من البضائع اكثر مما يستوردون لان حالة الحياة الاجتماعية لم تكن تستدعي اكثر من الضرورات. فالمال ، اذن ، كان موفورا في مكة والطائف وكان اصحابه كثرا، واعظم دليل عليه وجود المرابين ، ولا بد ان يكون عددهم كبيرا، ووجود المرابين دليل على تشبع الاسواق التجارية بالمال بالاضافة الى اسباب اخرى . وكان تعاطي الربا يدر على تجار مكة موردا آخر للثروة يزيد في نفوذ القلة ويثير في الوقت نفسه سخط من تحملوا وطأته . وكانت نسبة الفائدة تصل احيانا الى مائة في المائة . ولم يكن هناك فرق بين التجارة والربا الفاحش وحينما يسود الربا الفاحش تنعدم الرحمة ، كما توجد ادلة على المضاربة بالنقد ، فتارة يزيدون من قيمته وتارة ينقصونها ، وكلها تؤدي الى خراب المستدين واستعباده او استعباد اولاده ، فأما اكثر المدينين فانهم كانوا مضطرين اما الى الهرب الى الصحراء والالتحاق بطبقة المتشردين وقطاع الطرق واما ان يدخلوا في طبقة الارقاء .

ولا ريب في ان هذه الفاعلية التجارية والاحداث التي كانوا يشهدونها او يتأثرون بها في مجال ممارستهم هذه التجارة ، قد نبهت لديهم حسا سياسيا مرتبطا بالحس التجاري . ولا بد ان حادثا له اهميته قد نبههم الى ان سلامتهم التجارية مقرونة بسلامتهم في وجه الاطماع الخارجية ، وقد وقع هذا الحادث فيما يسمى عام الفيل (٥٧٠ م تقريبا) ، وهو العام الذي سار فيه امير او نائب الملك الحبشي بجيشه من اليمن حتى مكة ، وهو العام الذي يرجح ان الفرس قلبوا فيه نظام حكم الاحباش في اليمن وحلوا محلهم . ولئن تقبل التجار المكيون الامر الواقع من احتلال الفرس لليمن فيعتقد انهم افادوا منه اكثر من حكم الاحباش .

ولم يكن تجار مكة على معرفة واسعة بهذا المحيط السياسي المعقد الذي يضطرب من حولهم ، ولكن بعضهم كان

يسافر الى سورية وبعضهم الآخر الى العراق ، فضلا عن اليمن، فلا بد ان يكونوا قد الموا بعدد من الخطوط الرئيسية ، ولا بد انهم كانوا على معرفة بالخلاف بين البيزنطيين والفرس واتفاق البيزنطيين مع الاحباش ولا يمكن ان يكون قد نأى عن ادراكهم العلاقة بين الدين والسياسة .



اما مدينة يثرب فقد كانت واحة يجد سكانها ما يقيم اودهم في النخيل وزراعة الحبوب وكانت تمارس فيها التجارة ايضا، اذ كانت لديها سوق تجارية وكان فيها تجار وحرفيون وبخاصة صناعة السيوف والدروع ، والحلى ، ولربما كانت لها تجارة مع سورية الا انها كانت محدودة بالقياس الى مكة . وكانت القبائل في هذه المدينة تجمعها وتفرقها التحالفات ، ولم يكن السكان مجتمعين في رقعة واحدة بل كانت هناك تجمعات ومزارع وكان لكل قبيلة مواقعها الحصينة . ولقد شهد القرن السادس صراعا ومعارك بين القبائل ، وقد يكون هذا الصراع ناشئا عن زيادة السكان بالقياس الى الموارد المتاحة ، ولهذا كان القتال يدور احيانا حول امتلاك الاراضي الخصبة ، وقد بلغ الامر ذروته في معركة « بعاث » وادى الى انقسام القبائل الى زمرتين : الاوس والخزرج . ويرى بعض الباحثين ان النزعة القبلية التي ظلوا محافظين عليها الهتهم عن غرس الاشجار والاشتغال بالزراعة وعن الاشتغال بالتجارة بمقياس كبير على نحو ما فعل اهل مكة . ولعل السبب الرئيسي للنزاع في مدينة يثرب والتوتر الذي كان يسودها مردهما الى ان المفاهيم القبلية التي كان السكان يحملونها لم تكن قد تطابقت مع الحياة الزراعية في واحة ، وكان لا بد من رجال عقلاء يحاولون التوفيق . وبعد جدل وحروب استقروا على ان يكون الحكم بيد الاوس والخزرج بالمناوبة،

فيحكم في كل عام زعيم من زعماء الحي الواحد يليه في العام الثاني زعيم من الفريق الآخر .

واذا قارنا بين مكة ويثرب وجدنا ان السمة الرئيسية لمدينة مكة هي التجارة والثروة ونماء الفردية ، ولا شيء يقابلها تماما في يثرب . وكان القاسم المشترك الذي يجمع بين المدينتين هو ان سكانهما ذوي الاصول البدوية والذين لا يزالون محمولين على التمسك بالرؤية الاخلاقية والاجتماعية لحياة الصحراء ، ان هؤلاء السكان كانوا يحاولون ، دون ان يحظوا بنجاح كبير ، حل هذه المشكلة التي تستدعي المطابقة بين الواقع الجديد والافكار واشكال السلوك الملائمة له .



ولا تبعد صورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الطائف عما هي عليه في مدينتي مكة ويثرب ، فلقد قامت الطائف الى الجنوب الشرقي من مكة على ارتفاع يبلغ ستة آلاف قدم . ويظهر ان اهل الطائف اقتفوا أثر اليمن في الدفاع عن مدنهم وقراهم حيث كانوا يقيمونها على المرتفعات في الغالب ثم يحيطون ما يبنونه باسوار ذات ابراج تمنع العدو من الدنو منها ، وهذا ما حماهم من اطماع الطامعين في اراض خصبة معطاء . وكان القرشيون يصطافون فيها حيث يجدون كل الثمار كما يجدون الخمرة الصافية . وكانت تتزعمها قبيلة ثقيف ، وهناك قصة تزعم انها من بقايا ثمود ، وربما كان لهذه القصة اصل صحيح. ولم تكن حياة الثقفيين تختلف كثيرا عن حياة مدينتي مكة ويثرب ، وان تكن اقرب في الواقع الى اهل اليمن منها الى اهل الحجاز ، وتكاد ثقافتهم ان تكون يمانية وحياتهم الاجتماعية من النوع المألوف في اليمن . ولعله اجتمع لمدينة الطائف من اسباب الزراعة والتجارة ما تتقدم به على مدينة يثرب

دون ان تضاهي مدينة مكـة في مجال التجارة ، ولعل تجارها كانوا شركاء للتجار المكيين. وعلى ايـة حال يختلف اهل الطائف عن اهل مكـة وعـن الاعراب من حيث ميلهم الى الزراعـة واشتغالهم بها وعنايتهم بغرس الاشجار . وقد استفادوا من الماء فائدة كبيـرة واحاطـوا المدينة ببسـاتيـن مثمرة كما فاقوا في البناء ، وكان لهم حذق ومهارة في الامور العسكرية كما اختلفوا عن غيرهم من اهل الحجاز في ميلهم الى الحرف اليدوية : مثل الدبـاغـة والنجارة والحدادة ، وقد عاش اهل الطائف في مستوى هو ارفع مـن مستوى عامة اهل الحجاز وكـان رؤسـاؤهم من الاثرياء .

والراجح ان اهل مكة خشوا منافسة الطائف كمركز للقوافل التجارية فلم يرو افضل من شراء الاراضي والتغلغل في الطائف وبسط سلطانهم عليهـا باقراض سادتها الاموال وبشراء الاراضي، واقاموا فيهـا اعمالا اقتصاديـة خاصـة ومشتركة . وهكـذا استغل اذكياء مكـة هذا الموضع المهم وحولوه الى مكـان صار في حكم التابع لسادات قريش . ففي اوائل القرن السـابع بدا مركـز الطائف ضمـن التبعيـة لمكـة اقتصاديا وحتى فكريا ، فاذا كانت الحياة الحضريـة من جهة ثابتة الاركـان فيه ، فان عالم البداوة ، كثقيف وهذيل على وجه الدقة ، كـان يحيط بهـا ويضغط عليها، وهكذا كابدت الحياة الاجتماعيـة هذا التيار المزدوج ، وان تكـن النصوص الادبيـة الباقية باسم اميـة بن ابي الصلت وابي محمد الثقفي لا تنير السبيل امامنـا عن حقيقة هذا التيار .



وبجانب مكـة والمدينة والطائف ، كانت هناك مستوطنـات متقدمة في التجارة مثل هجر والبحرين وبقية العربية الشرقيـة لم تصلنا اخبارها ، ومن المرجـح انهـا كانت تضارع المـدن المذكورة . وتجدر الاشارة الى مركـز تيماء ، ولا ريب في ان هذا

المركز عرف في منتصف القرن السادس شيئا من الازدهار ، وان عقلية الشعراء ، لاسباب دينية ، قد اتخذت طابعا خاصا ، وهناك بعض الدلالات الضعيفة التي تكشف عن روابط كائنة بين ذلك المركز وقبيلة عذرة اليمنية التي يعتبر اثرها فريدا في ازدهار الشعر التأملي الحزين .



الاتحادات والاحلاف :

بين السلطة السياسية في دولة او مدينة ، في مجتمع متحضر او سائر في طريق التحضر وبين السلطة القبلية والحياة القبلية في مجتمع متبد ، كانت ثمة اشكال وسيطة بدأت تساعد في اندماج القبائل وفي مخالطتها بعضها بعضا ، متخلية ، بمقدار عن شيء عن عصبية القبيلة او فرديتها في سبيل التماس شكل من التعاون او الموالاة . وقد تمثلت هذه الاشكال الوسيطة في الاتحادات والاحلاف ، ويظهر ان هذه الاتحادات والاحلاف لعبت دورا كبيرا فيتكوين القبائل اذ كانت في معظمها ناشئة عن انضمام القبائل الضعيفة الى القبائل الكبيرة لتحميها وترد العدوان عنها . ومن القبائل التي تمثل ذلك خير تمثيل قبيلة تنوخ في العراق ، فقد انضم اليها وتلاشى فيها كثير من القبائل والعشائر العراقية . وقد وصف البكري دواعي قيام هذه الاتحادات ا والاحلاف بقوله : « فلما رات القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة وتنافس الناس في الماء والكلأ والتماسهم المعاش في المتسع وغلبة بعضهم بعضا على البلاد والمعاش واستضعاف القوي الضعيف ، انضم الذليل الى العزيز وحالف القليل منهم الكثير وتباين القوم في محالهم وديارهم وانتشر كل قوم فيما يليهم » .

ويمكننا ان نضيف الى ذلك ان الحياة في بلاد العرب هي حياة تكتل وتحزب ، فكان لا بد للقبائل من عقد احلاف فيما بينها للمحافظة على نفسها تحد من طمع القبائل الضخمة في القبائل الضعيفة ، وصار في الامكان السيطرة على الامن والتقليل من حمى غزو القبائل بعضها بعضا. وكانت هناك الاحلاف الدفاعية والاحلاف الهجومية ، والاولى اكثر ديمومة من الثانية التي كانت تعيش لمعركة او عدة معارك . وكان للاحلاف شأن خطير في حياة الجاهليين، وكان في كلمة الحلف شيء من الدلالة على الشعائر والايمان والمعاني الدينية ، لهذا كان الخروج عليه من الموبقات ومن الكبائر التي لا يغتفر صدورها من شخص او قبيلة في شريعة الجاهليين شأن الحانث بيمينه . وكان من شأن هذه الاحلاف اذا طال الزمن ان تبدل من انساب القبائل ، وكان يعلن عن قيامها كما كان يشهر انتهاؤها .

ولا ريب في أن هذه الحالفات وجدت لها حيزا توفيقيا في حياة القبائل ، حيث لم تتوافر اسباب قيام دولة ملزمة آسرة ، يراعي النزعة القبلية التي كانت متمكنة من النفوس وقوامها اللحمة التي كانت تشد ابناء القبيلة الواحدة الى بعضهم وبالتالي الى قبيلتهم . ولكن هذه التحالفات كانت تحمل احيانا معنى الموالاة واحيانا تكون بين انداد . وتجدر الاشارة الى ظاهرة كان لها حيزها في الحياة القبلية وهي الاتاوات التي كان يجبيها كبار المشايخ من القبائل الصغيرة التابعة لهم والتي اصبحت مصدرا من مصادر التذمر والحروب ، اذ اشتط بعضهم في جمعها وشدد في دفعها كاملة غير منقوصة حتى في الاوقات الصعبة، ولهذا كانت تلك القبائل تدفعها مكرهة مقهورة لانها لا تستطيع غير ذلك ، فاذا سنحت لها فرصة او وجدت ظروفا تساعدها في التخلص من هذه الاتاوة انتهزتها ولو على سبيل الاغتيال والقتل ، ولدى الاخباريين امثلة على هذه الحوادث التي ترينا مبلغ تذمر القبائل من تلك الاتاوات .

وما يعنينا في هذه المجال هو الاشارة الى بعض الاحـلاف التي قامت في وسط متقدم ، والتي عبرت ، بجانب ما عبـرت عنه الاحلاف بعامة ، عن نشوء مصالح اقتصادية جديدة وبالتالـي عن مصالح سياسية جديدة . ومن هذه الاحلاف حلفا المطيبيـن والفضول .

ويروى ان حلف المطيبين تعاقد عليه بنو عبد مناف وبنو زهرة وبنو تميم وبنو اسد ضد بني عبـد الدار واحلافهـم وغمسـوا ايديهم في الطيب فدعي حلف المطيبين. ويذكر الاخباريون ان بني عبد مناف اجمعوا على ان يأخذوا من بني عبد الدار «الرفـادة والسقاية» فتفرقت عند ذلك قريش فكانت طائفة مع بني عبـد الدار وطائفة مع عبد مناف وتحالف كل قوم حلفا مؤكدا واخرج بنو عبد مناف جفنة مملوءة طيبا فوضعوها عند الكعبة وتحالفـوا فسموا الاحلاف واستعدوا للقتال ثم تداعوا الى الصلـح على ان يعطوا بني عبد مناف السقاية والرفادة ، فرضوا بذلك وتحاجز الناس عن الحرب ، واقترعوا عليها فصارت لهاشم بن عبد مناف.

ولعل حلف الفضول كان ابلغ في الدلالة بما نم عليه من تعبير عن واقع اجتماعي ـ اقتصادي جديد . فقد تحالفت فيه قبائل من قريش على الا يجدوا مظلوما بمكة الا نصروه حتى ترد ظلامتـه. وفي كتب الاخبار ان حلف الفضول دعوة لمواساة اهل الفاقة ممن ورد مكة بفضول اموالهم، وذلك لمنع الظالمين من اهل مكة مـن اغتصاب اهل الفاقة والغرباء ممن يرد الى المدينة وليس لهم جار او معين من اهل مكة ايضا . وهذا الحلف يستحق وقفة مستأنية لسببين هامين : اولهما ما ابرزه من المنازعة التي بدأ يذر قرنها بين سكان مدينة مكة والتي نشأت عن التطور والثـروة اللذين عرفتهما المدينة ، وثانيهما اسباب هذا الخلاف ، وهي شكل جديد من المنازعات لم ينشأ من التنافس على الماء والمرعى وانما اصبـح محله المصالح التجارية والمباديء التي تحكمها ، وبالتالي عبر هذا التحالف عن الحاجة الى سلطة واحدة او اكثر تقوم على تمثيـل

القوى وتوزيع المنافع .

ولعل سبب هذا الحلف حادثة عابرة رفعت الى السطح خلافات ووجهات نظر كانت كامنة تنتظر ما يستدعي ظهورها ، فجاء هذا الحلف ليعبر عما طرا من جديد على حياة المكيين ، ومفاد هذه الحادثة ان احد تجار مكة رفض ان يؤدي دينا لتاجر يمني جاء الى مكة وكاد الموضوع ان يظل في حدود العلاقة الشخصية بين دائن ومدين لولا ان وجد ما يدعو الى الانطلاق من هذه الواقعة الشخصية الى ما يسمى حرمة التجارة وحريتها . ولعل المكي الذي امتنع عن سداد دينه انما تعمد ذلك ليمتنع اليمنيون عن المجيء الى مكة اكتفاء بممارسة التجارة في اليمن ، ويتعهد المكيون بالتالي بنقل البضائع الى مكة .

وقد ثار قسم من المكيين على هذا التصرف وشكلوا اتحادا من القبائل سمي «حِلف الفضول» وقد اقر هذا الحلف حرية التجارة ولعله اهتم بالحيلولة دون اخراج التجار غير المكيين من اسواق مكة ، وقد تكون القبائل التي اقرت هذه المبادىء هي التي كانت عاجزة عن ارسال قوافلها لحمل البضائع من اليمن والتي تخصصت في نقلها بين مكة وسورية . وليس لدينا سوى معلومات قليلة عن هذا الحلف ، ولكن ما وصل الينا يشير الى ان قبيلة هاشم لعبت دورا رئيسيا فيه .



هذه المحاولات الكثيرة الحافلة بالمعاني والتي توجز وقائع حياة تتراوح بين البساطة والتعقيد وتكشف عن مراحل من الحضارة تخفى وتبدو ، لا بد ان تنطوي على شعور اعمق بوجود قضية تهم الجميع وتشدهم اليها بروابط مختلفة تشعرهم بالحاجة الى انتساب اكبر من القبيلة او المدينة او الدويلة ، شعور بالانتساب قد تنال من بلورته رواسب قبلية او واقع جغرافي وبالتالي واقع اقتصادي غير مستقر او متكامل او حاجز من دولة

قوية تقف في وجه خروجهم من صحرائهم . لكن هذا السعي الدائب يتجاوز الظواهر العابرة الى وعي مبهم او واضح نسبيا يستهدف الخروج من اسار هذه الحياة المحدودة التي تعاود سيرتها كل فترة من الزمن تطول او تقصر . انه شعور يحس به الجميع فيتلاقى فيه الجميع ، وان لم يكن لقاء الارادة الواحدة فلقاء الشوق الواحد .

ولعل السبب الهام في عدم بلورة هذا الشعور وتجسيده او تجليه هو طبيعة الحياة الاقتصادية التي لم تعرف الاستقرار لتكون قاعدة لهذه التطورات والتطلعات العميقة . وبدون العوامل الاقتصادية يستحيل ان يتحول الانسان من الحياة القبلية الى الحياة المدنية تحولا تاما . وقد تكون القبائل العربية ، بحكم الواقع الذي ألمحنا اليه ، على درجة نادرة من الفتوة والذكاء ، وقد تبدي من الوان الخلق اسماها كالشجاعة والكرم والشمم، ولكن ذكاءها بغير الحد الادنى من الثقافة ، الذي لا بد منه ، وبغير اطراد موارد القوت ، ستنفقه في طراد الصيد والغزوات ومقتضيات التجارة بحيث لا يبقى منه شيء لوشي المدنية وهدابها ولطائفها وملحقاتها وفنونها وترفها . لذلك فان المدنية لا ترتبط بالجنس الا بمعنى واحد وهي انها تجيء عادة بعد مرحلة يتم فيها التزاوج البطيء بين شتى العناصر ، ذلك التزاوج الذي ينتهي تدريجيا الى تكوين شعب متجانس نسبيا .



البنية الروحية او الدينية :

والعرب قبل الاسلام ، مثل سائر الشعوب الاخرى ، تعبدوا الآلهة وفكروا في وجود قوى عليا لها عليهم حكم وسلطان. ولشكل المجتمع اثره في تطوير الدين فمجتمع يقوم على الزراعة يختلف في تفكيره عن مجتمع يقوم على الرعي في بواد شاسعة ، فضلا

عما لاشكال المجتمعات السياسية من اثر في تطور الاديان ، لاسيما وان التعاون كان وثيقا جدا في الايام الماضية بين السلطات الزمنية وبين السلطات الدينية الى حد كان معه الحكام الزمنيون كهانا في كثير من الاوقات ، وكلما حدث او وقع اختلاف بين السلطتين، ادى ذلك الى حدوث تغيير في عقيدة الحكومة واكثرية الشعب.

ويجب الا نتصور ان اديان العرب قبل الاسلام لم تتأثر بمؤثرات خارجية فلم تأخذ عن الامم والشعوب التي اتصلت بها شيئا ، فلا احد ينكر ورود اليهودية والمسيحية الى العرب من الخارج بفعل الهجرة والتبشير والاتصال بفلسطين وسورية والعراق. وسيوافقون ايضا على ان الوثنيين قد تأثروا كذلك بوثنية غيرهم ، كما نص على ذلك الاخباريون ، وانهم اثروا في غيرهم ايضا ، وفي هذه المنطقة تلاقت الوثنية واليهودية والمسيحية ، وقد عاشت هذه المعتقدات المتناقضة جنبا الى جنب في مواضع معينة . وحدث الاخباريون عن كتب كانت متداولة في هذه المنطقة قبل الاسلام وعن كتاتيب ومجالس للبحث والتدريس ، وقد طمست آثار تلك الكتب ولم يبق منها شيء .

وهكذا تعاقبت اشكال العبادات حتى انتهت مجتمعة الى العصر الجاهلي ، موضوع هذه الدراسة ، فاذا بها تتعايش في المجتمع العربي السائر نحو التشكل والوحدة. وكان لكل منها موطن وانتشار ، فكأن عالم هذا الشعب كان مفتوحا للتيارات الصاعدة من الجنوب او الهابطة من الشمال ، فطرق التجارة والهجرات ودول التخوم كانت تحمل معها اشكالا من النماذج الروحي الديني والثقافي . ويظهر من اخبار اهل الاخبار ان الجاهليين لم يعدموا انبياء وقد ذكر لهم انبياء قيل انهم بشروا بالله ودينه بين العرب الاول ، ومنهم «هود» نبي عاد و «صالح» نبي بني ثمود .

ولا نعرف راي الجاهليين في الخلق وفي كيفية نشوء الكون ، اذ لم تصل الينا نصوص في هذا المعنى . ويفهم من بعض

الاخباريين ان من الجاهليين من كان يرى ان خالقا خلق الافلاك غير انها تحركت اعظم حركة فدارت عليه واحرقته لانه لم يقدر على ضبطها وامساك حركتها، وان منهم من كان يقول : « ان الاشياء ليس لها اول البتة وانما تخرج من القوة الى الفعل ، فاذا خرج ما كان بالقوة الى الفعل تكونت الاشياء ، مركباتها وبسائطها من ذاتها لا من شيء آخر » وقالوا « ان العالم لم يزل ولا يزال ولا يتغير ولا يضمحل مع فعله ، وهذا العالم هو الممسك لهذه الاجزاء التي فيه » . وهذا كلام ان صح انه من كلام الجاهليين ومن مقالاتهم فانه يدل على تعمق القوم في المقالات بل ان لهم رأيا وفلسفة في الدين وانهم لم يكونوا على الصورة التي يتخيلها معظمنا عنهم، وهي الصورة التي رسمها اهل الاخبار في اثناء كلامهم العام عن الجاهليين .

واذا رجعنا ابعد من العصر الجاهلي فنجد ان العرب قد مروا تباعا بمرحلة كان لهم آلهة محلية تسكن الاشجار والنباتات والصخور والمياه . وكانت هناك آلهة خاصة بجماعة او اكثر ولم يكن لهذه الآلهة مسكن ثابت كما ان عبادتها كانت تنقصها، ولا ريب، مراكز وهياكل ثابتة ، وانما كانت تعبد في اماكن مختلفة حيث تجوال القبائل . وفي بعض الاحوال كان بعض الآلهة القبلية يكتسب اهمية كبيرة لعلو شأن القبيلة التي ينتمي اليها ، ولكن معظم مكانته كذلك كان يتوقف على ظروف سياسية . ولا نستطيع الجزم بأن تلك الآلهة كانت تمثل ما يسمى «الطوطم» المعروف لدى القبائل عادة ، اي عبادة شيء معين ، وغالبا ما يكون الشيء المعبود حيوانا او نباتا تتخذه جماعة ما موضع عبادتها . ويعين الطوطم احيانا على توحيد القبيلة التي ظن افرادها انهم يرتبطون عادة برباطه او هبطوا جميعا من سلالته . ولكن ثمة ما يدل على انهم كانوا قريبي عهد بالطوطمية ، وهو اسماء قبائلهم مثل كلب وثور وثعلبة ... ولكن هذا الرباط اختفى مع الزمن ليحل محله رباط جديد يشد ابناء القبيلة الى بعضهم، وكان ، فيما انتهى الينا،

العصبية القبلية والشعور بالانتساب الى جد بعيد واحد .

لقد عرفت القبائل البدوية في وسط الجزيرة طائفة كبيرة من الآلهة ولكنها ليست آلهة محددة تحديدا واضحا لها صفاتها واساطيرها الثابتة بل ارواح كل منها تهيمن على موضع تحميه مثل «البعول الكنعانية» المختلفة . وقد اضفى خيال البدوي ارواحا على الآبار والاشجار والحجارة وشعر بوجود آلهة فيها. وكانت تسكن الصحراء ارواح اخرى محلية ، غير الآلهة ، هي خليط من مخلوقات غريبة بعضها خير وبعضها شرير ، تملك القدرة على الاستخفاء ، وكان على المرء استرضاؤها اذا اراد اجتناب اذاها .

وكان تعدد آلهة الصحراء نتيجة حالة التشتت التي كانت تعيش فيها القبائل وميلها الغالب الى التفرق ، كما لم تكن حياة البداوة تسمح الا بتصور بدائي محدود للعبادات الدينية . والى جانب الهياكل الثابتة كانت هناك هياكل قبلية متنقلة تحملها القبيلة معها في تجوالها وتجعلها حماها في المعركة ، وكانت الارض التي تحيط بالهياكل الثابتة ارضا مقدسة ، وكان يحج الى هذه الهياكل في اوقات معينة بصحبة الغناء والموسيقى فكان الحجيج يطوفون عدة مرات حول المكان المقدس يرمون الحجارة او يرسلون صيحات او دعوات دينية . ويرى رودولف كريل في دراسته « بحث في ديانة العرب قبل الاسلام » ان العرب القدماء كانوا من الموحدين في الاصل ، غير انهم تركوا التوحيد وعمدوا الى عبادة النجوم والاصنام فالاحجار فالاشجار ، وبذلك انحطت الحالة عندهم ، وفي القرن السادس تأثروا باليهودية والمسيحية في الاماكن التي حدث فيها اتصال بهاتين الديانتين .

اما العرب الجنوبيون فقد كانوا اكثر تقدما ، ومما يلفت النظر انه كان لهم دين قريب من الاديان السماوية ، وقد دخل كل صورة من صور حياتهم . وكان للقبائل والجماعات والاسر آلهة تحميها ، وكانت المعابد والقنوات ومراسيم الدولة والانصاب

توضع كلها في رعاية الآلهة وكان على الآلهة ان تنتقم من كل من ينتهك حرمة تلك الاشياء او يدنسها . ومن العادات التي تدعو الى الاهتمام عادة الحج الى الاماكن المقدسة ، وكان لها نظير في وسط الجزيرة ، ولكن هناك دلائل تشير الى انها وجدت في صورة لا تختلف عن الصورة التي سادت بين سائر العرب . وهكذا كان للعرب الجنوبيين ، من حيث العموم ، ديانة خاصة انتقل بعضها مع الآلهة الآرامية الى الشمال، فقد كانوا يؤلهون السيارات الفلكية والنجوم وكانت تقوم على ثالوث هو القمر واسمه عند المعينيين «ود» وكان الههم الاكبر وتليه الشمس التي اعتبروها زوجة له وهي اللات و «عثر» او العزى ، اي الزهرة ، وهي الابن، وكان هذا الثالوث يقوم على الاب والام والابن . وقد عثر على نصين يعودان لمنتصف القرن الخامس الميلادي اوردهما ملكان حميريان يشير الاول فيه الى « اله السموات والارض» والآخر يذكر كلمة «الرحمن» ، وتظهر هذه الاشارة فكرة التوحيد على لسان ملوك اليمن وزعمائها . ويظهر انه كان لهم ادب ديني كثير ضاع ولم يصلنا شيء منه . وقد حمل العرب الجنوبيون مع قوافلهم وهجراتهم دينهم وحضارتهم الى العرب الشماليين فأثروا فيها آثارا بعيدة .

وكان النبطيون يعبدون اللات شأنهم في ذلك شأن التدمريين والصفويين واللحيانيين ، وذا الشرى ، وكان من اسماء آلهتهم «تملت» اي تيم اللات ، وهناك نقش نبطي عثر عليه في صلخد ـ جبل العرب ـ يذكر معبدا بناه روح بن اكلب بن روح ويرجع هذا النقش الى سنة ٦٥ ق‌م ، وكانت مناة من آلهة النبط ايضا ويسمونها «منوتو» وربما كان في اسمها ما يدل على انها ترمز الى اله الموت فهي الهة القضاء والقدر ، اما العزى فكان اسمها لدى الانباط «عزي» .. وكان التدمريون كالنبطيين في عبادة اللات والعزى مع تحريف في التسمية ، ففي ديني الانباط والتدمريين نجد تركيبات غريبة قوامها اساس عربي وعناصر

محلية . وكان هناك اله يدعى « شيع القوم »ويرى بعض الباحثين ان شيع القوم هذا هو اله القوافل التي يقوم بحمايتها ورعايتها وحفظها من قطاع الطرق واللصوص وقد تكون الكلمة معناها « حامي القوم » وكان يستجار به في الشدة والملمات وعند الضيق. وهذا الاله لم يكن يشرب الخمر ولا يحبها ، ومعنى ذلك ان على اتباعه اجتنابها . وقد وردت في احد النصوص جملة (العزى وفارة بيتا) ومعناها (العزى ورب البيت) ، وكان النبط يحجون الى البتراء للتقرب الى الاله « ذي شرى » ولزيارة معبده في المدينة .

اما الدين السائد في مكة وما حولها فلا يخرج كثيرا عن حدود الدين النبطي ، اذ استأثرت اللات والعزى ومناة بنفوذ واسع في المنطقة ، وهو أمر طبيعي تبعا لاهمية المدينة وسكانها، وكانت كعبة مكة مقصد الحجاج من انحاء كثيرة في الجزيرة ،فقد اجتمعت لمدينة واحدة الاهمية التجارية والدينية فجعلت منها ملتقى لقسم كبير من العرب يقرب بينهم ويوحد من نزعاتهم الروحية .

وقد تلقت المنطقة العربية في الجزيرة العربية والمناطق التي كان سكان الجزيرة قد انتقلوا اليها او استقروا فيها ، عدا التقاليد الوثنية ، دينين كان مركزهما على مقربة من حدود الصحراء ، فقد هاجرت جماعات من اليهود الى الجنوب ، ولعل ذلك قد تم في ايام تدمير الرومان للقدس ، وكونوا جاليات صغيرة على الطريق التجاري في واحات الحجاز وبلغ بعضهم اليمن. ويبدو ان قسما ضئيلا من العرب الشماليين اعتنق الديانة اليهودية على ايديهم . وكان مركزهم الرئيسي في يثرب وتيماء وخيبر ، ومنهم قبائل بني النضير وقريظة وقينقاع وبهدل . اما في اليمن فلعلهم لاقوا تقبلا اكثر ولا سيما في عهد الملك الحميري « ذو نؤاس » الذي اعتنق اليهودية واضطهد المسيحيين ، وكان اليهود يشتغلون بالزراعة والصناعة كالحدادة وصناعة الاسلحة ونسج الاقمشة كما اشتغلوا بالتجارة ومعاطاة الربا وتربية

الماشيــة والدجاج وصيد الاسماك في اعالي الحجاز على ساحـل البحر الاحمر واشتهروا بالاتجار بالبلح والبر والشعير والخمر .
وجاءت المسيحية لسبب مختلف كما سلكت مسلكا مختلفا، فقــد كــان مجيئها جزءا من الحركة العامة لنشر الديــن الجديد، وكانت تحدوها فكرة تسمو على الاعتبارات القومية ، وبفعل هذه الفكرة لــم يكن دخول المسيحية بلادا جديدة مجرد هجرة جماعات مسيحيــة ، وانما كانت قبل كل شيء التبشير بالدين الجديد.
ومنذ القرن الاول للميلاد انطلق دعاة الدين الجديد الى بــلاد العرب ، بما في ذلك اليمن . وقد انتشرت المسيحية في حوران منذ القرن الثاني وكــان لهــا اسقف يقيم في مدينة بصرى ، كمــا انشئت ، فــي ذلــك القرن ، بعض الابرشيــــات . وازدادت المسيحية انتشارا في القرن الثالث وكذلك القرن الرابع ، وبنيت كنائس عديدة في سائر انحاء المنطقــة العربية وارسلت بلادهــا الى مجمع «نيقية» ستة اساقفة . وفي القرن الرابع تنصر اهل مدينة البتراء وضواحيها وبواديهــا الشرقية وتنصرت من عرب المنطقــة القريبة قبيلة الضجاعمة وهم عرب كانــوا اسبــق فــي استيطان المنطقة، كما تنصر احد ملوك اليمن وبنى ثلاث بيع احداها في ظفــار وتنصر قسم من قبيلة كندة كما تنصرت قبيلة الحارث ابن كعب اليمنية واقامت في نجران وشيدت كنائس في مــارب ونجران وتبعتهاحضرموت كما تنصرت قبيلتا جذام وعاملة. ودخلت المسيحية منطقة السماوة والتخوم الشاميــة ، وكانت هذه المنطقة الواسعــة في القرن السادس للميلاد مسكنا لقبائل سيطرت فيهــا قبيلتان مسيحيتان همــا كلب وقضاعة ، وكــان بنو عذرة مــــن العرب المتنصرين . اما بالنسبة الى القبائل القاطنــة في الشمــال فقــد تنصرت قبيلة تغلب وكذلك بنو عقيل وشيبــان وضبيعـــة وعبدالقيس واياد ، وكان فريق من قبيلتي بهراء وتنوخ قد نــزل الحيرة وكــان شعارهم مسيحيا في اثناء محاربة سابور الثانــي الفارسي . وتنصرت ماوية اميرةالعرب في الحيرة ورسم موسى

الناسك اسقفا لعشيرتها كما تنصر النعمان آخر ملوك المناذرة.
اما طيء ومنازلها نجد وفريق تنوخ في ارض الشام ، وغسان، فان لم يكن تنصرها في اواخر المائة الرابعة فعلى الارجح في اوائل المائة التالية ، وكذلك ـ جزئيا ـ قبائل لخم وسليم وتميم، فقد تم تنصرها في المائة الخامسة او السادسة ، كما شاعت المسيحية في قبيلة حنيفة نصف الحضرية وكان سيدها في اواخر العصر الجاهلي هوذة بن علي نصرانيا . وفي مواطن متفرقة مثل يثرب ومكة ودومة الجندل كان يوجد عدد قليل من المتنصرين، ولعل بعضهم كان من اصل الرقيق المجلوب فضلا عن بعض المتميزين بمكانتهم وثقافتهم .

وتبقى معرفة مدى ما تركته العقيدة هذه في النفوس ومدى ممارسة تلك الدويلات والقبائل لشعائرها ، وهل كتبت اسفار دينية بالعربية وهل ترجمت التوراة والاناجيل الى العربية ؟ لم يصل الينا شيء مكتوب ، ويظل من المعروف والثابت ان الثقافة الدينية عند الطوائف المسيحية في سورية والحيرة كانت بعيدة المدى ، وكان فريق من العلمانيين كالحارث والمنذر الغسانيين والمنذر اللخمي يهتمون بالمناظرات اللاهوتية . ويرى الدكتور جواد علي ان النصرانية كانت عاملا مهما بالطبع في ادخال الاراء الاغريقية والسريانية الى نصارى العرب ، فقد كانت الكنيسة مضطرة الى دراسة الاغريقية والآرامية لما للغتين من قدسية خاصة نشأت عن صلتهما بالاناجيل . وقد كان اثر الآرامية اهم في الكنيسة الشرقية من الاغريقية لكونها لغة الثقافة في الهلال الخصيب في ذلك العهد . وكان السريان قد نقلوا بعض مؤلفات اليونان واللاتين الى لغتهم ، ولا يستبعد نقلهم بعض المؤلفات ، ولا سيما الدينية منها ، الى اللغة العربية او ترجمتها ترجمة شفوية لطلاب العلم من العرب .

وكان للنصرانية اثر آخر في نصارى عرب الجاهلية هو اثرها من ناحية الفن ، اذ ادخلت النصرانية بين العرب فنا جديدا

في البناء هو فن بناء الكنائس والاديرة والمذابح والمحاريب والزخرفة ، كما ادخلت فني النحت والتصوير المتأثرين بالنزعة النصرانية . ويجب الا نستبعد ، كما اشار بلاشير ، الرأي القائل ان اللغة العربية كانت مستعملة في الطقوس الدينية عند الطوائف المسيحية في بصرى والحيرة والمناطق المجاورة ومن الممكن وجود ترجمة عربية للاناجيل والمزامير . ومما لا ريب فيه ان كنائس وابرشيات كانت قائمة ، ولا ريب ايضا في ان شعائر دينية كانت تمارس فيها . ومما يسترعي الاهتمام ان الغساسنة كانوا من انصار مذهب الطبيعة الواحدة «المونوفيزيت» وهو مذهب يخالف المذهب الرسمي للكنيسة البيزنطية كما ان الكنيسة النسطورية المحرمة من الدولة البيزنطية كان لها انصار في العراق . ويشير اكثر من باحث الى وجود مدارس كثيرة لتعليم الاطفال القراءة والكتابة .

وبالاضافة الى اتباع الديانتين التوحيديتين كان الايمان بالاله الواحد انتشار ملموس في بلاد العرب . وتورد كتب الاخبار اسماء بعض البارزين من سكان مكة مثل ورقة بن نوفل والعثمان بن الحويرث وامية بن ابي الصلت وعبدالمطلب وزيد بن عمر بن نفيل الذي يقول :

واسلمت وجهي لمن اسلمت	له الارض تحمل صخرا ثقالا
دحاها فلما استوت شدها	سواء وارسى عليها الجبالا
واسلمت وجهي لمن اسلمت	له المزن تحمل عذبا زلالا
اذا هي سيقت الى بلدة	اطاعت فصبت عليها سجالا

ولا نصل الى اواخر العصر الجاهلي حتى نجد استعدادا لفكرة الاله الواحد وبخاصة لدى طائفة تسمى « الحنفاء » . واكبر الظن ان الحنيف معناها المائل عن دين آبائه كما يدل على ذلك اشتقاقها . ولم يكن هؤلاء الحنفاء في مكة وحدها وانما كانوا منتشرين في القبائل ، ولا نرتاب في ان صنيع هؤلاء انما كان شكا في حياتهم الدينية . وما اورده الاخباريون عنهم

غامض لا يشرح عقائدهم ولا يوضح رايهم في الدين ، فلم يذكروا عقيدتهم في التوحيد ولا كيفية تصورهم لخالق الكون ، ولكنهم، على كل حال ، كانوا من النفر المثقف بمفهوم ذلك العصر كما كانوا من المصلحين . وكل ذلك يؤيد ان الوثنية الجاهلية كانت على وشك الانحلال .

بيد ان ما اشار اليه بعض الباحثين ودعاهم الى الاعتقاد بأن العرب ظلوا على وثنيتهم رغم انتشار الديانات والمذاهب التوحيدية امر لا يمكن تقبله وان تكن ثمة ملابسات تحتاج الى التعليل. لان الافكار الدينية تدخل في نطاق الايديولوجية العامة . واذا وضعنا جانبا ما هو مألوف من ان كل ديانة جديدة لا بد وان تتأثر في الكثير من مقوماتها بالمألوف والمأثور السابقين لها تبعا لاوضاع كل شعب او امة وظروفه المعاشية والثقافية ورؤيته للعالم والوجود ، فان الاديان التوحيدية بما لها من شمولية انما تفترض كيانا اجتماعيا موحدا ومركزيا يتجاوز كيان القبيلة ويسهم في خلق انسانية جديدة ارقى تسهم بدورها في دفع التطور الاجتماعي وقيام المجتمع الاكبر الموطىء لقيام الدولة . والانسانية التي جاءت بها المذاهب والنزعات التوحيدية لم تجد امامها مجتمعا متقدما ودولة موحدة لتجيء روح عالم لا روح له كما كان شأن المسيحية مع الامبراطورية الرومانية . لهذا ظلت هذه الانسانية ، لفقدان المؤيد في شكل المجتمع والدولة ، قيد المقابلة امام انسانية اخرى هي انسانية القبيلة التي كان يرتبط بها بقاء الناس وحماية امنهم ورعاية رزقهم ، فانسانية القبيلة لم يكن لها شكل العقائد الدينية ،وان يكن بعض مقوماتها كالشعر مثلا يلعب دورا يشبه العقيدة الدينية بما يتناوله من موضوعات تدعم هذه الانسانية التي تتجسد فيها خلائق القبيلة وسجاياها كما تسهم في تدعيم ايمان المرء بقبيلته وبمبادىء حياتها السامية وموقفه كفرد منها . لهذا كان العربي يحرص على هذه الانسانية ، لانها

قوام حياته لا لانه لا يزال يحن الى الوثنية او يحرص عليها . وبراينا ان الوثنية لم يكن لها في نهاية العصر الجاهلي الا حيز ضئيل متمثل في الشعائر فقط ، وما ذاك الا لارتباطها بالحياة القبلية التي تظل انسانيتها ضرورة لحياة الفرد وبقائه . واذا سلمنا بهذا التصور امكننا الوصول الى تقدير للدور الذي لعبته النزعات التوحيدية باعطائها الانسان العربي دفعة تتوافق وتطلعاته للخروج من اسار حياته القبلية المحدودة . ويظل ثابتا ايضا ان هذه النزعات التوحيدية ظلت متأثرة بالحياة القبلية ، وكان عليها ان تظل رهن التوافق مع واقعها ومقوماتها ، لانه لم تكن هناك طريق قاصدة للخروج من اطار القبيلة ما لم يتوافر كيان سياسي وقاعدة اقتصادية يحرران الفرد من تبعيته القبلية . لهذا ظلت النزعات التوحيدية غير عميقة الجذور ، وبالتالي كان التسامح الديني قائما ، ولم يحفظ لنا التاريخ سوى حادثة بارزة واحدة هي الاضطهاد الذي احاق بالمسيحيين في اليمن (اصحاب الاخدود) ، والذي قام به الملك الحميري ذو نؤاس ، ولعل التوترات السياسية هي التي دفعت اليه .



ويظل لشيوع النزعة التوحيدية معنى اجتماعي ونفسي اذ لم يعد العربي يستبين في الاديان الوثنية سبل الرشاد والامل، فلقد اسهمت تلك الاديان في نزعة جبرية مكابرة تتجاوز الامل باسترخاص الحياة لاي سبب وبذلها ، وهو توتر لم تعد الحياة تحتمل استمراره . ولم يبق لدينا الا القليل مما يصور ما افلحت فيه النزعات التوحيدية من احلال الامل محل جهامة الحياة ومقدار ما تركته لتطور العقل البشري وما هو اثرها في تكوين الشخصية ورؤية الكون والمجتمع كنظام يخضع لحكم اخلاقي مسيطر على شئونه . وهذه الناحية لا يمكن اغفالها او التقليل من اهميتها في تكون الشعب العربي او تطوره المقبل ،لان

ثمة حقيقة علمية لا تقبل الشك وهي ان الخروج من اسار الرعوية القبلية لا يستقيم ، في مثل الواقع العربي ، دون مرتكز مبدئي انتقالي ، ولا ريب في ان النزعة التوحيدية ، بالغا ما بلغ اثرها وأيا ما كان عليه معتنقوها ، قد مدت يدا من شأنها ان تمكن للقبلي في الشعور بامكان الخروج من اسار القبيلة بايجادها مرتكزا اسمى واكثر تقدما وانسانية .



البنية الثقافية ـ اللغة :

يختلف الافق الثقافي او العقلي تبعا لحياة البداوة او الحضارة ، فاذا اخذنا بجماع الحياة الحضارية والثقافية التي عرفها العرب قبل الاسلام ، ولو في مواطن مختلفة ولفترات قد تطول او تقصر ، لوجدنا ان لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغايبها وعلم الانواء والكواكب والتواقيت والتقاويم والتواريخ والامطار على فرط ما ادركوه ببالغ العناية وطول التجربة ، ولهم معرفة مكتسبة في الطب والهندسة المعمارية ، فقد استعمل المعمارون في العربية الجنوبية الاعمدة العالية الجميلة ذات التيجان في رفع السقوف وفي اقامة الردهات وفي واجهات المعابد ، بصورة خاصة ، كما عثر على نقوش حيوانات واشجار وصور بشر حفرت على الاحجار او المعادن او الاخشاب وعلى الواح من الجبس كما تضمنت بعض شواخص القبور صورا لعلها صور المتوفين . ومن الآثار التي عثر عليها الرحالون او نقلت الى بعض متاحف الغرب عدد من التماثيل والصور المنحوتة على الحجارة يمثل بعضها فنا عربيا اصيلا او متأثرا بالحضارات المجاورة ، الامر الذي يدل على عراقة في فنون النحت وصناعة التماثيل والزخرف والتصوير . وقد حطمت تماثيل جميلة عثر عليها بين الرمال كما حطمت ودمرت قصور عظيمة في اليمن بقي بعضها قائما

الى ما بعد الاسلام مثل قصر غمدان بصنعاء . كما وجدت في اعالي الحجاز آثار من بقايا ابنية ومن تماثيل وكتابات ومن تصاوير نقشت على الصخور ، تعبر عن حالة النقاش الذي نقشها ، وهو من الاعراب ، ومن جملة الصور مناظر انسان يصيد غزالا او يجاهد في قتل أسد او حيوان مفترس او فارسا امتطى ظهر فرسه .. فضلا عن استخدام المعادن وصناعة النسيج والاسلحة والحدادة والنجارة ـ كما عرف سك العملة، ويظهر الاثر اليوناني على سك العملة عند العرب الجنوبيين . كما كانت لهم معرفة باقامة السدود ومنظومات الري وطرق السيطرة على المياه وطرق استنباطها والاستفادة منها وغير قليل من علم الحساب والمعارف التجارية والاقتصادية والمالية والمصرفية وكل ما تقتضيه اسباب المعيشة والعمران في حدود معارف عصرهم والبيئات التي عاشوا فيها . وذهب بعض الباحثين الى ان هناك مؤثرات حضارية خارجية اثرت على الحضارة العربية وبخاصة الجنوبية منها ، وارجع بعضهم هذه المؤثرات الى اثر يوناني هيلليني واثر سوري واثر فينيقي وفارسي ومصري ، وقد تولد من هذا المزيج الاجنبي العربي حضارة العرب الجنوبيين .

وقد عرف اناس من بينهم بالحكمة ، والحكيم هو مؤدب ومرشد وواعظ يعظ الناس ويرشدهم في هذه الحياة وهو خير مستشار في كل شيء لانه ، بفضل ما يملكه من عقل وتجربة يستطيع ان يفصل بين الحق والباطل وبين الصواب والخطأ . والحكمة الجاهلية تعني الخبرة المكتسبة من الملاحظات العميقة للاشياء او المستخلصة من التجارب وتتضمن العلم والرأي الصائب ومن المشهور والمتداول في ذلك الحين حكمة لقمان وصحيفة لقمان .

اضف الى ذلك ادبا منوعا لم يصلنا الا اقله وهو ما يعرف بالادب الجاهلي ، كما ضاع الادب الديني وما يمكن ان ينطوي عليه من تصورات لا بد وان تكون قد تأثرت بالتماس المباشر

بالحضارات المجاورة .

واذا قلنا الادب فسبيلنا الالتفات الى اللغة كاداة للتعبير وكأداة فنية ، عنصر مكون للمجتمع والدولة وللتطلعات الفنية والجمالية ، تقيده وتضبطه الكتابة ، وهو امر على جانب عظيم من الاهمية يأتي تتويجا للمقومات الحضارية الاخرى الماثلة في اعماق الوعي او المتحركة على اديم هذا العالم ، الذي يبدو وكأنه خلايا منعزلة ساكنة في حين انه متواصل متداخل موار بالحياة اعماقا واشواقا ، اذ لم ينقطع اتصال العرب فيما بينهم، كما لم ينقطع اتصالهم بالحضارات المجاورة والتفاعل معها ، وهي حضارات راقية رفيعة . وفضلا عن ذلك لم تتوقف محاولات التوفيق بين عالم الحضارة وعالم البداوة والطرق التي اتبعت او أملت نفسها لتجيب عن نزوع العرب الدائم الى الخروج من اسار البيئة الصحراوية ، الامر الذي طبع الاهتمامات الثقافية بهذا الطابع الفريد .



ان الذين انكروا الادب الجاهلي او شككوا في وجوده ، كفاهم انكارهم او شكهم مئونة التماس اسباب التلاقي والعمران التي اطلعت اللسان العربي الذي يتكلمه العرب الى اليوم في مختلف ديارهم واقطارهم . ولكن شواهد التاريخ لا تستقيم مع ذينك الانكار او الشك ، ولعل من اهمها قيام دولة عظيمة ، في عقود معدودة من الزمن ، اثر ظهور الاسلام ، استطاعت بلغتها ان تعبر عن حاجات مختلفة ومعقدة من ثقافية وسياسية وادارية ومالية ، على مستوى ذلك العصر . لهذا فلا سبيل الا الاقرار بوجود لغة متقدمة لدى العرب ، لغة فصحى ، اصطلح على تسميتها لغة قريش ام لغة العرب الشماليين ، كانت سائدة وان بقيت بجانبها « لغات » او لهجات في بعض المناطق التي

حكمت عليها الصحراء بحواجز عزلة تحول دون اللقاء الكامل بالعالم الاكبر الا في بعض المواسم والمناسبات . ولقد اعطى المنقبون وعلماء الآثار واللغات من الحقائق الثابتة ما يستدعي تصور الروابط التي كانت قائمة والتي حددت ذلك التطور ، وبدون ذلك لا يمكن فهم التاريخ على انه سياق معقول ، وانما مفاجآت او مصادفات .

لقد كانت اللغة العربية الجنوبية والخط العربي الجنوبي حقيقتين دامتا مئات السنين قبل الميلاد وبعده ، بهذا نطقت شواهد وآثار كثيرة ولا يزال باطن الارض يخفي الكثير . ويظهر من عثور الباحثين على كتابات مدونة بالمسند ، في مواضع متعددة من جزيرة العرب ومنها سواحل الخليج العربي ، بعضها قديم وبعضها قريب من الاسلام ، ان قلم المسند كان القلم العربي الاصيل والاول عند العرب ، وقد كتب به كل اهل جزيرة العرب ، ومنه تفرعت خطوط قريبة كالثمودي واللحياني والصفوي . وقد عثر المنقبون في وادي القرى على نقوش عربية جنوبية واخرى شمالية كالثمودية واللحيانية ، كما عثر في الطائف على نقوش ثمودية وعثر في اليمامة على نقوش سبئية متأخرة .

لقد كتب اللحيانيون نقوشهم بالخط المعيني المسند مما يدل على اثر الجنوبيين فيهم ، وكتب الثموديون الذين كانوا يقيمون هم ايضا في شمالي الحجاز ـ وكانوا عربا مثلهم ـ بهذا الخط الجنوبي الذي انتشر الى منازل العرب في الصفاة ـ جنوبي دمشق ـ مما يؤكد علاقة وثيقة بين هذه الاجزاء وبين عرب الجنوب حين كان هؤلاء يسيطرون على طريق القوافل التجارية من القرن الثامن الى القرن الثالث قبل الميلاد ، وهو القرن الذي قامت فيه امارة عربية في شمالي الجزيرة هي امارة النبطيين. وهذه النقوش اللحيانية والثمودية والصفوية عربية شمالية رغم انها كتبت بالخط المعيني الجنوبي ، وخصائصها اللغوية قريبة من خصائص اللغة العربية الفصحى ، وان اختلفت في

بعضهـا باستعمالهـا « ها » بدلا مـن « أل » التعريف .

ان تكييف لهجة بدويـة حسب الحاجات الفكرية والاجتماعية والاقتصاديـة وايجاد لغـة للكتابة في بلاد العرب مرتبطـان بتطور حاجات الحياة ، ومنها ازدهار الادب ، كما انهما شرط من شروط وجودها . لقد ظلت اللغـة الجنوبيـة لغـة الكتابة لدى العـرب المؤهلين حضـاريا لتبنيهـا واستخدامها ، وما عثر عليه في هـذا المجال قاطع بمـا لا يدع مجالا للشك . ولكن اللغـة كظاهرة حية ورئيسية في حضارة الانسان تقوم على اسبـاب مـن الاجتماع البشري والعمران والشعور بالانتماء الى اصول واحدة والتأكيـد على هـذا الانتماء ، وهي قادرة على التفاعل ذاتيا ومع مـا يحيط بمجتمعهـا من لغات .

ويظهر ان قبائل النبطيين كانت قد سبقت الى الاغارة علـى بلاد الآراميين شمـالا فتحضرت بحضارتهم واتخذت كتابتهـم الاراميـة في نقوشهـا بينمـا ظلت تتكلم العربية ، وبذلك نلتقي عند هؤلاء النبطيين بنقوش عربية كتبت بالخط الآرامي الذي كـان يعاصر الخط المسند المعيني . غير ان الخط الآرامـي هو الـذي انتصر ، فقـد تطورت رسومه حتى انتهت الى الخط العربي الذي شاع في الدولة العربية . لقد كـان النبط متأثرين في كتابتهـم باللغتيـن الآراميـة والعربية ، فاللغـة النبطيـة لغـة وسط تستعمل الاراميـة وتخلط معهـا الفاظا وتراكيب عربية فصحى . وكان اصحاب هذه اللغـة يعيشون بيـن التبدي والتحضر ، فمنهم البدو الرعاة ومنهم الفلاحون ، ولهم قرى ومزارع وتجارات . وقد انتشرت آثار هذه اللغـة النبطيـة في البتراء والحجـر وبصرى وما يتصل بهذه الجهات في شرقي الاردن وجبل العرب ، وتستمر هذه النقوش حتى القرن الثالث الميلادي .

ويبدو ان التبشير بالمسيحية الذي دخل جزيرة العـرب وانتشر في مختلف الاماكـن ادخل معه الخط الآرامي . ولما كـان هذا القلم اسهل في الكتابة من المسند وجد له اشياعا واتباعـا

لسهولته في الكتابة غير انه لم يتمكن من القضاء على المسند اذ بقي الناس يكتبون به حتى الاسلام. وكان هذا الخط يسمى الجزم وهو خط اهل مكة والمدينة وعرب العراق وغيرهم من العرب الشماليين ، ومنه اشتق الخط الكوفي ، ثم كان الخط المدور المسمى النسخ وهو الاقرب الى الخط النبطي او الوليد الذي نشأ عنه .

ولعل نقش النمارة من اقدم واقرب النقوش الى فصحانا، ويعود تاريخه لسنة ٣٢٨ م، وهو لامرىء القيس ثاني ملوك الحيرة وقد وضع على قبره . والنقش تام في عروبته من حيث الاسماء والافعال ومن حيث استخدام اداة التعريف « أل » وان خطه المكتوب يعد مقدمة للخط العربي ، اذ توجد الروابط بين الحروف ،كما تتخذ فيه الحروف شكلا اكثر استدارة ، وقد لقب امرؤ القيس هذا ، في النقش المذكور « بملك العرب » ، وهي اول مرة نعثر فيه على هذا اللقب الذي يعبر عن احساس جديد برابطة تسمو على روابط القبيلة ، وهي الانتماء الى شعب . كما ان نص حران لعام ٥٦٨ م يعد من اقرب النصوص الى العربية الحالية .

ولما سقطت دولة النبطيين انتشر قسم منهم في الحجاز ونجد فأخذ شيوخ العرب وامراؤهم يتخذون خطهم في كتابة نقوشهم وهجروا الخط اللحياني او الثمودي ، وسرعان ما تطور هذا الخط النبطي الآرامي الى ما انتهى اليه . ويقابل هذه الحقيقة ما يشير اليه بعض العلماء عن نشوء الخط العربي في الحيرة. واذا كان من غير الممكن القطع برأي جازم ، فلا بد من الاشارة الى ان التفاعل والتمازج بين المنطقتين كان قائما ، فما الذي يمنع ان يكون هذا الخط ، في اصوله ، قد سار في اتجاهين غير بعيدين من بعضهما ثم تلافيا ؟ ان ملكا من ملوك الحيرة يكتب على قبره بنقش نبطي لا بد ان يكون بين اشياعه واتباعه من يلم بهذا الخط ، لا سيما وان هناك شواهد كثيرة على ان اللغة العربية الواحدة بسطت سلطانها في شمالي بلاد العرب منذ

اوائل القرن الرابع الميلادي .

ان اللغــة كظاهرة رئيسية في حضارة الانسان انما تقــوم على الاجتمــاع البشري والعمران ، ولا يمكــن ان يكتب لها الذيوع والاستمرار الا اذا كانت مواطنهــا بؤرة الالتقاء للتحركات المختلفة والقطب الذي يدور حوله تجمع الناس وتلاقيهم ومبادلاتهم في اطار من الامن والاستقرار النسبيين ، والتي تقوم في النهاية على علاقات مــاديــة وثقافيــة وروحية . ولئن تيسر لاطراف دولة او مجتمع ان يكون لها تماس بحضارات ولغات اخرى ، اخذا وعطاء، فقــد تستقل ببعض السمات الخاصــة التي يمكــن ان تنتقل ، مع مــا يطرأ عليهــا من تحوير ، الى مركز الثقل في المجتمع، وبدون ذلك تظل مجرد لكنة او لهجة ، لهذا فشأن اللغة ان يكــون موطنهــا نقطــة متوسطــة تتفاعل مع الاطراف والتخوم وتتأثر بهــا وترسل اليهــا مؤثراتها . ولكن ايــن كانت هذه النقطــة ؟ ليس العلمــاء على اتفاق في الراي ، ومن العسير القطع براي حاسم مــا لــم تساعف الحفريات التي يمكنهــا ان تقول الكلمــة الفصل . وهناك اجماع متوارث على ان هذه النقطــة كانت مدينة مكة ، ولكن بعض العلماء ولهم حججهم القوية يرون غير ذلك وان نقطة التوافــي التي انطلقت منهــا هذه اللغــة وانتشرت كانت اوسع رقعــة وامتدادا ، ولم تكــن مكــة الا مدينــة كغيرهــا فــي التكلم او الكتابة بهــا .

ويذهب انصار الراي الاول الى انه حدث انتقال وتحول في السيطرة على زمــام القوافل التجاريــة واستقر في سط الشريط الساحلي الغربي فلم يعد بيد اليمنيين المهددين بالاحباش والفرس ولم يعد بيد النبطيين المهددين بالروم وانما اصبح بيــد المكييــن البعيديــن من الدول المذكورة ، هؤلاء المكيين الذيــن بدوا وكأنهم هبطوا اليهــا بعيدا من هذه الدول وجيوشهــا ومــا تبتغيه مــن فرض السيطرة والسيادة . والمظنون ان الثموديين هم ايضا كانوا في الاطراف الشماليــة وقد هبطوا بدورهم الى الطائف ، وكذلك

اللحيانيين الذين سقطوا الى منازل هذيل . وقد كان الحجاز هو المنطقة المؤهلة لذلك وبخاصة مدينة مكة وسكانها القرشيين . وقد ساعدت ظروف معينة في ازدهار الحجاز بسبب انحطاط اليمن الجنوبي وانقطاع طريق التجارة في الخليج العربي صعودا مع مجرى نهر الفرات بسبب الحروب البيزنطية الساسانية ، وبذلك ساعدت الظروف في ان يكون لابنائها دور كبير في التجارة كان لاخوانهم في الجنوب او لاخوانهم او اصولهم في الشمال .

وهكذا اصبح التجار القرشيون معنيين بادارة التجارة وحماية قوافلها ، هذه القوافل التي كان عليها ان تجتاز الجزيرة العربية من اقصى جنوبها الى اقصى شمالها ثم مواصلة السير الى سورية . وكان لا بد من لغة للتفاهم معروفة من الجميع تستجيب لهذا الشكل من التعاون والتبادل. وبجانب هذه التجارة او بسببها فان القائمين عليها قد اكسبهم دورهم من الانضباط الجماعي ما يتعارض مع الفوضى التقليدية في الحياة القبلية . لهذا اتسمت علاقتهم بمن تقتضي تجارتهم التعاون معهم ، سواء من ابناء الجزيرة العربية او السلطة الحاكمة في سورية ، بشيء من المعاهدات والتحالفات التي تستدعي لغة قادرة على التعبير ومتطورة . وكانت الضرورات تملي عليهم ذلك في رقعة واسعة من الارض لا يحكمها نظام واحد وتهدد القلاقل فيها التجارة في كل مكان داخل الجزيرة وخارجها . وقد يسرت لهم ممارسة التجارة الانفتاح على العالم المجاور وملاحظة ما يجري في البقاع المتقدمة التي تمر فيها قوافلهم او تحط رحالها مما اكسب القائمين عليها معارف جمة واهتمامات معنوية واخلاقية .

لقد كان القرشيون في مكة التي كانت على وشك ان تصبح حاضرة العرب ، وكانوا بحكم تجارتهم ومواسم الحج والاسواق التجارية والادبية واتصالهم بالعالم الخارجي على استعداد قوي لاصلاح لسانهم وتهذيب لغتهم بأخذهم من لغات القبائل الوافدة

عليهم ، كما كانت لهم الحكومة بين العرب مع ما كانوا عليه من بسطة الغنى وثروة التجارة . وبذلك كانت لغتهم تتأثر وتتنقى من الشوائب ثم تعود فتؤثر في لغات القبائل الاخرى او لهجاتها .

اما الراي الثاني فله حججه القوية ، وللدكتور جواد علي مشاركة في هذا الراي نرى من المفيد ايرادها ، فهو يشير الى ما قاله الطبري في تفسيره : « كانت العرب وان جمع جميعها اسم انهم عرب ،فهم مختلفو الالسن بالبيان متباينو النطق والكلام » ويعقب عليه بما يراه نولدكه من ان الفروق بين اللهجات في الحجاز ومناطق البادية المتاخمة للفرات لم تكن كبيرة وان اللهجة الفصيحة شملت جميع هذه اللهجات . وذهب غويدي الى ان اللغة الفصحى هي مزيج من لهجات تكلم بها اهل نجد والمناطق المجاورة ولكنها لم تكن لهجة معينة لقبيلة معينة ، وقد تكون لغة الشعراء لغة فنية قائمة فوق اللهجات وان غذتها جميع اللهجات ..

ويشير الدكتور جواد علي الى اثر البلاطات ويخص بالذكر ملوك الحيرة وملوك الغساسنة ، فقد كانت بلاطاتهم كعبة الشعر والشعراء ، وكان يختلف الشعراء اليهم اياما يسمح لهم فيها بالتباري في انشاد اشعارهم امامهم وما عندهم من بضاعة نفيسة مما ساعد في ترويج سوق الشعراء وتنشيطها . وايا كان غرضهم فقد كانوا يستذوقون الشعر ويميزون الجيد من الفاسد فصاروا بذلك جميعا من حماة العربية . وبذلك يكون ملوك الحيرة وملوك عرب الشام قد مهدوا الجادة ورفعوا بعملهم المذكور من مستوى العربية وعملوا عملهم في صقلها وفي توحيدها وفي تقريب الالسنة ، بعضها من بعض ، والناس على دين ملوكهم ، واكثر شعراء الجاهلية كانوا على اتصال بهؤلاء الملوك . واذا اضفنا الى هذا التشجيع والسيادة السياسية التي كانت لملوك الحيرة على نجد والبحرين ، وكذلك عامل التقدم الثقافي الذي كان لعرب الحيرة والانبار والقرى العربية في العراق وفي بلاد الشام على

اهل البوادي وعلى اهل مكة كذلك الذين تعلموا خطهم من اهل الحيرة لزم علينا القول ان العربية التي درست في مدارس العراق كانت قد تقدمت في العراق اكثر من اي مكان آخر في جزيرة العرب بالنسبة لايام الجاهلية .

ويورد ايضا : « اذن فقول من يقول ان لغة القرآن هي لغة قريش قول بعيد عن الصواب لا يمكن ان يأخذ به من له اي المام بتاريخ الجاهلية ووقوف على نصوص الجاهليين ، اخذ من روايات آحاد وجدت لها انتشارا في الكتب القديمة بنقلها بعضها عن بعض من غير نص على اسم السند او المرجع ، فصارت وكأنها اخبار متواترة صحيحة اضاف المحدثون اليها عامل النفوذ السياسي والاقتصادي والديني لاكساء الفكرة القديمة ثوبا جديدا يناسب العصر الحديث لتأخذ شكلا مقبولا . اما لو سألتني عن لغة القرآن الكريم فأقول ان القرآن قد ضبطها وعينها اذ سماها (لسانا عربيا) ، واللسان العربي هو لسان كل العرب لا لسان بعض منهم او لسان خاصة منهم هم قريش » . وينتهي الى القول بان العربية التي انتهت الينا عربية تختلف عن العربية الجنوبية والثمودية واللحيانية والصفوية ، وهذه العربية هي عربية مضر وعربية ربيعة وعربية اياد وعربية كلب والازد وكل المستعمليين لهذه الاداة (يعني أل التعريف) حتى يظهر المستقبل نصوصا جديدة قد تأتي باداة اخرى لتكون مجموعة جديدة من المجموعات اللغوية ، وان جميع العرب تكلموا بهذه العربية خلا العرب الجنوبيين الذين كان لهم لسانهم العربي الحميري وخطهم المسند الثابت فيما تركوه من آثار . »

ولا ريب في ان الرأي الثاني يحتوي الرأي الاول ، ما دامت اللغة وليدة الاصطلاح والمواضعة ، فهي لم توجد كاملة بل كانت متقلبة من حال الى حال حتى تصلح لان تكون اداة التفاهم الشاملة . وكل ما يقال في ذلك مراعى فيه تقريب هذه الحقيقة الى التصور او الترجيح المنسجم مع طبائع الامور والقائم على

عوامل الاندماج والتقارب التي تحدثنا عنها والتشارك بين اكثر القبائل في العديد من دواعي المعيشة واسباب الحياة .

ولا بد ان يكون قد اشترك في هذا التهذيب اكثر القبائل العربية ، اذ كان بعضهم يأخذ عن بعض بالمخالطة والاجتماع في ايام وقائعهم وعند تلاقيهم في الانتجاع وخروجهم في المغامرة وحشدهم للمفاخرة بالاحساب والانساب وقيامهم بالتبادل التجاري باشكاله المختلفة ـ من بدائية ومتطورة ـ والمشاركة في الاحتفالات والمراسم الدينية . وكان للشعراء من هذا الاصلاح نصيب لا يقل عنه ما كان للاشراف من خطباء القبائل في محاكاة العامة لهم واجتهادهم في مساماة السنتهم حتى نشأ بينهم التنافس في احكام اللغة والمفاخرة بالبيان .

وأيا كان الامر فالمؤرخون والعلماء لا يستطيعون الجزم براي قاطع او الاخذ بدليل علمي يبينون به الاصل اللغوي الذي انشعبت عنه هذه اللغة وغيرها من اخواتها الساميات التي تنتسب الى اب تاريخي مجهول . فاللغة العربية منسوبة الى الفرع الجنوبي من اللغة السامية المشتركة ولكنها تحمل بعض السمات الشمالية الشرقية . وثمة غموض يرين على اصولها لاننا لا نملك دليلا ثابتا عليها وكيف انتهت الى ما صارت اليه ، الا ما تركه لنا الادب الجاهلي وما يحتمل ان يكون قد لحق به من صقل الالسنة فيما بعد .

اما ان لغة القدماء من اليمن من معينية وسبئية وحميرية كانت تختلف اختلافا جوهريا عن لغة غيرهم من سكان الجزيرة العربية فهو امر لم يعد موضع خلاف اليوم ، ولكننا لا نستطيع ان ننفي التفاعل والتمازج ووجود قواسم مشتركة . واذا اضيف الى ما ذكرناه من دواعي الاجتماع وتمركزه في نقطة توسط او تجمع ، وما يحتمل دخوله بالتأثر والتمازج من اللغات السامية الاخرى ولا سيما ما سبق منها العربية في شوط التعبير عن حاجات فكرية واجتماعية متقدمة ، امكننا ان نتصور شكلا

عاما من التفاعل قد تغيب عنا تفاصيله لانقضاء الشواهد الباقية عليه وان يكن احتمال حدوثه لا يخرج عن طبيعة الحياة في تلك الحقبة .

★ ★ ★

اما من جهة الخط فمن المعلوم ان الكتابة من الصناعات الحضرية التي تلازم الملك والدولة وتقوم مع حضارات الامم . وقد فشت الكتابة في ربوع مختلفة من الجزيرة العربية وخارجها وهي في مواطن الحضارة اشيع واكثر ذيوعا منها في مواطن الحياة البدوية . وبذلك نجد ان الخط العربي تكامل في اوائل القرن السادس كما تكاملت الفصحى نفسها واخذت شكلها النهائي بشهادة نصوص الشعر الجاهلي التي يرجع اقدمها الى اواخر القرن الخامس . ومنذ هذا التاريخ تقاربت لهجات القبائل واصبحت هناك لغة ادبية عامة هي الفصحى ينظم بها شعراء العرب جميعا ويفهمها من يمدحونهم او يتقربون بشعرهم اليه، وحملت ، مع التجارة والشعراء ، الى العرب الجنوبيين وبخاصة الى المجاورين منهم للشماليين مثل سكان نجران وقبائل الازد جنوبي الحجاز .

وهكذا لا نصل الى العصر الجاهلي حتى نجد ان الفصحى قد تكاملت وتكامل معها خطها واخذت تغزو العربية الجنوبية وان القبائل العربية الشمالية قد اصطلحت فيما بينها على لهجة ادبية فصحى كان الشعراء على اختلاف قبائلهم وتباعدها ينظمون بها شعرهم . وهذه اللهجة ليست لقبيلة بعينها وانما هي مزيج بين لهجات . وان شيوع لهجة بعينها لا بد ان تقترن به احوال سياسية او روحية او حضارية تهيء لها الانتشار بحيث تصبح لغة التفكير والشعور للجماعة الكبيرة فتتخذها اداة لادبها ولما يعبر عن الفاعلية العقلية الراقية، بينما تظل

وحداتها الصغيرة تتحدث في حياتها اليومية بلغاتها المحلية او لهجاتها . ويرى بروكلمان ان الفصحى كانت لغة فنية قائمة فوق اللهجات وان غذتها جميعا . ولا يعني ذلك ان تلك اللهجات قد توارت وانما تأخذ في الاقتراب من الفصحى او اللغة المشتركة. وما يعول عليه في هذا الشأن ان لغة ادبية فصحى ارسيت قواعدها واعتمدت اداة تلاق كتعبير عن طموح شعب آخذ في لم شعثه ، ادخل عليها الوان من التنقيح وعوامل التهذيب حتى انتهت الى وحدة لسانية عامة لا يشوبها الا القليل من الخلاف المنطقي الذي لم يتعد صورة النطق وقليل مما بقي من الاشباح المتخلفة عن الحميرية القديمة في بعض قاصية القبائل اليمنية التي لم تتأثر بهذه النهضة اللغوية .

والحق ان عصور الادب يدخل بعضها في بعض فتظل طوابع عصر بادية على اعراض اللغة في اوائل العصر الذي يليه، وليست اللغة كائنا من الجمادات يمكن ان يأتي عليها الفناء جملة او تؤثر فيها الحوادث والانقلابات دفعة واحدة وانما يكون تأثرها بهذه الحوادث والانقلابات مرتهنا بالزمن الذي تتحلل فيه الطباع الراسخة من قيودها وتنسلخ من صفات ومعالم كانت لها وتتحول اللغة من خلال ذلك متدرجة الى زي العصر الجديد من ضعة وانحلال او حياة وارتقاء ، وان ذلك بعينه هو سبيل الاحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لشعب من الشعوب .



واخيرا تجدر الاشارة الى موضوع القراءة والكتابة والتدريس وقواعد اللغة وقواعد الادب ، وهو تتمة للبنية الثقافية لا غنى عن الالماح اليها والتي اغفلت في اكثر الدراسات التي تناولت تلك الحقبة فاسقطت جملة دون تدقيق او تمحيص .

ان شيوع القراءة والكتابة بالمعنى المفهوم عندنا لم يكن

معروفا حتى عند ارقى الشعوب في عالم ذلك العهد، فسواد جميع الامم كان جاهلا لا يحسن القراءة ولا الكتابة ، وانما كانت القراءة والكتابة في الخاصة وفي اصحاب المواهب والقابليات الذين تدفعهم مواهبهم ونفوسهم على التعلم والتثقف وتزعم الحركة الفكرية بين ابناء جنسهم . وكان العرب يتباينون في ذلك تباينا يختلف باختلاف اماكنهم ، ويمكن ان نقول انه حتى بين اعراب الجاهلية كان هناك من يحسن القراءة والكتابة ، والامية كانت، على كل حال ، ظاهرة نسبية ، اما اهل الحواضر فكان بينهم من يقرأ ويكتب بالقلم المسند وكان بينهم من يقرأ ويكتب بالقلم الذي انتهى الينا ، كما كان بينهم من يقرأ ويكتب بقلمين او اكثر ومنهم، مثل بعض الاحناف ، من كان يكتب باقلام اعجمية . ولا يفوتنا التأكيد على ان الصفويين واللحيانيين والثموديين كان بعضهم يحسن القراءة والكتابة . وورد في روايات اهل الاخبار في ترجمة عدي بن زيد العبادي انه كان في الحيرة معلمون يعلمون الاطفال القراءة والكتابة ، يذهبون الى بيوت الاطفال يعلمونهم ان شاء اهلهم او يعلمونهم في الكتاتيب ، ويبدو ان المدارس التي كانت تعلم العربية في العراق كثيرة كما كانت تقترن بالدراسات الدينية. ويذكر ان اهل دومة الجندل كانوا يقراون ويكتبون ، وكان بعض الشعراء يكتبون شعرهم وكذلك كان عرب الشام فضلا عن عرب اليمن .

وذكر بعض اهل الاخبار اسماء جماعة كانوا من المعلمين في الجاهلية وكانوا من اصحاب المكانة وكانوا منتشرين في مواطن مختلفة . وكان للديانتين التوحيديتين فضل كبير على اهلهما في نشر الكتابة والعلوم بينهم اذ صارت معابدهم مدارس يتعلم فيها الناس اصول ديانتهم ومبادىء المعرفة والكتابة لمن يرغب من الاطفال . كما ادت حاجة الديانتين الى رجال دين يقومون بتثقيف الناس وتعليمهم اصول دينهم ونشر ديانتهم الى تكون معاهد خاصة لتخريج هؤلاء الرجال الحقت بالمعابد درسوا فيها الكتب المقدسة

وما وضع عليها من تفاسير وشروح،ومما يتعلق بشرحها من دراسة للغات والفلسفة والجدل والامور الاخرى التي لها علاقة بالديانات. وقد كان من بين هؤلاء الرجال اناس اذكياء ذوو نظر واسع فلم يكتفوا بحفظ ما ورد اليهم وبالتعصب لكل ما تلقنوه بل تتبعوا ثقافات غيرهم وعلومهم ودرسوا اللغات والفلسفات الاخرى وكونوا لهم آراء خاصة اعتمدت على استعمال العقل والمنطق فظهر النقد عندهم والنقد يخلق الراي .

وقد تعرض الدكتور جواد علي الى موضوع الكتابة والتدوين وانتهى الى الرأي بان التدوين كان معروفا عند العرب قبل الاسلام بدليل وجود الالوف من النصوص الجاهلية التي عثر عليها في العربية الجنوبية وفي العربية الغربية وفي انحاء اخرى من جزيرة العرب . ويرى ان لا خلاف بين العلماء في انهم لم يتمكنوا حتى الان من العثور على اي نص جاهلي مكتوب بهذه اللهجة التي نزل بها القرآن والتي ضبط بها الشعر الجاهلي لا من الجاهلية البعيدة من الاسلام ولا من الجاهلية القريبة منه مع انهم تمكنوا من العثور على كتابات جاهلية مدونة بلهجة عربية اخرى تعود الى عهد لا يبعد كثيرا عن الاسلام مثل النص المعروف بنص حران المدون سنة ٥٦٨ م. ولم يعثر على كتابات ادبية مدونة مثل الشعر ولا يستبعد تدوينه بل من الثابت ان بعضهم كان يدونه مثل عدي بن زيد ، ولكن المواد التي كان يدون عليها كانت سريعة التلف لهذا لم يصل شيء منها الينا . وفي لغة الجاهليين مفردات تستعمل في القراءة والكتابة مثل قلم وقرطاس ودواة ومداد ولوح وصحف وكتاب ومجلة وغير ذلك مما لا يدع مجالا للشك في استعمال الجاهليين لها .

و لايستبعد الدكتور جواد علي احتمال قدوم يوم قد يعثر فيه الباحثون على وثائق تبين ان عرب العراق كانوا قد وضعوا اسسا لقواعد العربية وكانوا اصحاب راي في اساليب الكتابة وصوغ الكلام بنوعيه من نثر وشعر ، اذ لا يعقل ، في نظره ، ان

يكون ظهور علوم العربية في العراق قبل الامصار الاسلامية الاخرى طفرة من غير سابقة او اساس . ولابي الحسن احمد بن فارس المتوفى سنة ٣٩٥ هـ، وهو كما هو معروف من مشاهير علماء اللغة رأي طريف في منشأ علم النحو خلاصته ان ابا الاسود الدؤلي كان اول من وضع علم العربية ولكن هذا العلم كان قديما واتت عليه الايام وقل في ايدي الناس ثم جدده هذا الامام ، فابو الاسود الدؤلي هو مجدد هذا العلم وباعثه وليس موجده ومخترعه . ويقول الدكتور جواد علي : « وانا على رأي بن فارس القائل ان الاعراب كان قديما عند العرب قدم معرفتهم بالحروف وانه كان يدرس في مدارس الحيرة وعين التمر والانبار وربما في مواضع اخرى كانت غالبية سكانها من العرب النصارى ، كان يدرسه لهم رجال الدين الذين كانوا يتقنون الآرامية وكانوا قد اخذوا علومهم في النحو من اليونان » كما يذهب الى ان شيئا من علم العروض كان معروفا في الجاهلية .

البنية السياسية في مواجهة العالم الخارجي :

لئن كانت سمات الفرد ومواقفه انما تتحدد ، بمقدار ، بالصورة التي ترتسم لدى الآخرين عنه وبموقفهم منه ، فالشعب نفسه لا يخرج عن هذه الحقيقة . ولئن كان الشعب العربي اسير صحرائه تعطيه من مداها الواسع تعويضا من الحرية، فكلما رام تحقيقها في معناها التكاملي الانساني رد الى شكل مأساوي من الصراع غير المفضي الى تبديل الطبيعة واغناء الوجود . وتظل الصحراء، رغم ذلك ، ملاذ هذا الشعب وموطن امنه في وجه جيران اقوياء اشداء من الدول والممالك التي وقفت سدا امام محاولة الخروج من اسار الصحراء . ولكم حاول ذلك ، فكلما سعى نقض عليه سعيه فيرتد الى تخوم صحرائه يتخذها ملاذا وقاعدة متقدمة لوثبة جديدة . وفضلا عن ذلك فقد كانت الطرق التجارية التي تمر في

حواضره وبواديه موضع حسد واغراء ، وما اكثر الطامعين في السيطرة عليها .

اثبتت بعض الالواح الخشبية ان ملوك آشور السرجونيين، منذ القرن الثامن قبل الميلاد ، سجلوا انتصارا على قبائل ثمود وغيرهم من الاعراب الذين ابوا دفع الجزية . واذا وجدنا ان هؤلاء الملوك الاقوياء الاشداء يرسلون الحملة تلو الحملة لتأديب ابناء الصحراء وجب ان نستنتج ان مشكلة العرب ولقاء الحضارة والخروج من اسار الصحراء وحماها كانت مشكلة حياتية مصيرية منذ اقدم الازمنة والاعصر .

والدولتان العربيتان اللتان قامتا على الحدود وهما الدولة النبطية والدولة التدمرية انتهى امرهما نتيجة تدخل الرومان وقضائهم على استقلالهما السياسي.

وفي عام ٢٥ ق.م غضب اغسطس من سيطرة بلاد العرب على التجارة المتبادلة بين مصر والهند فسير جيشا بقيادة ايليوس غالوس للاستيلاء على مأرب ، ولكن الحملة عجزت عن تحقيق غرضها ، ولكن جيشا رومانيا آخر نجح في الاستيلاء على عدن وانتقلت بذلك ، الى حين ، السيطرة على التجارة بين مصر والهند الى يد رومة .

وفي عام ٥٢٢ م قام الاحباش بموافقة البيزنطيين ، على الراجح ، بغزو اليمن وهزموا آخر ملوك الحميريين واجلسوا على البلاد اسرة حبشية ، وتحالف الامبراطور جستنيان مع الدولة الجديدة . وبعد ان استقرت الاسرة الحاكمة الجديدة في اليمن عادت المطامع في الاستيلاء على الطريق التجاري البري . ولا ريب في ان حملة ابرهة او احد قواده التي انتهت عام الفيل ٥٥٠ م كانت غاية المطاف للتحالف الحبشي ـ البيزنطي .

وعلى الجانب الشرقي كانت فارس تحاول ان تكون لها مواطىء اقدام عن طريق احتلال بعض المواقع او عن طريق التحالفات ، لتضمن لنفسها الطريق الآخر للتجارة الذي ينطلق

من اليمن الى العراق عبر الصحراء . وقد اثارها نزول الاحباش المتحالفين مع بيزنطة لانه كان يشكل تهديدا لمطامعها وتقوية لخصومها ، فردت على ذلك بان انحازت الى ملوك حمير المخلوعين وطردت الاحباش واقامت في بلاد اليمن حكما فارسيا حول عام ٥٧٥ م انتهى بعد ستين عاما او نحوها حين فتح العرب المسلمون بلاد الفرس .

وسبق ان اشرنا الى انعكاس الصراع بين البيزنطيين والفرس فيما انتاب دويلة كندة او دويلة المناذرة من حروب واقتتال ، وقد دخلت كل دويلة في دوامة هذا الصراع بتحالفها مع احدى الامبراطوريتين او بتبعيتها لاحداهما . ويتيح لنا هذا الواقع ان نقدر مدى التطور السياسي الذي كان يسود العرب او غالبيتهم بما يضطرب به العالم من حولهم في الممارسة التي تترجح بين الخيارات الصعبة . وتروي كتب الادب قصة المحاولة التي قام بها آخر ملوك كندة الشاعر امرؤ القيس بتوجهه الى ملك الروم طلبا للنجدة والاستعانة به في استرجاع عرشه . وكائنا ما كان امر هذه القصة من الصحة او الاسطورة ففيها ما ينبيء بحال كانت معروفة ، وخاتمتها المفجعة ، بالنسبة الى الملك الشاعر ، والتي تشبه الى حد كبير نهاية احدى الاساطير اليونانية ما يعطي التعبير الرمزي عن عقم المحاولة .



لقد كانت دويلات الحدود محكومة بالواقع الذي اشرنا اليه في تقلبها بين استرضاء الدولة الكبيرة المجاورة او التحلل من سيطرتها والاستقلال دونها وهو مطمحها المكنون او المفصح عنه عندما تستشعر شيئا من المنعة او القوة وكانت الصورة المقابلة في خلد الدولة الكبيرة المعنية ان تظل هذه الدويلات تحت اشرافها، على الاقل ، وان تتحالف معها في محاربة اعدائها وان تكون حزاما

واقيا يمتص الهجرات البدوية ويحمي موائل الحضارة . وكان موقف الدولتين الكبيرتين يتأرجح بين حالين : ففي عهود الاستقرار السياسي والاقتصادي كان تبذل الجهود لمراقبة السهول بصورة مباشرة وحماية اطراف الامبراطورية ضد العدوان الخارجي ، حتى اذا حدثت ، على العكس ، صعوبات سياسية او عسكرية او ضعف في السلطة المركزية لجأوا الى رؤساء من العرب فمنحوهم سلطة يجعلها هؤلاء بدورهم واقعية ، الامر الذي كان يثير مجددا قلق هذه الدول الكبرى فتعود المرة تلو المرة لممارسة سلطتها المباشرة.

ومثل هذه الغايات الخبيئة والمعلنة التي كانت تتوافق حينا وتتعارض احيانا ادت في النهاية الى الصدام المباشر ، فقد دب الخلاف بين البيزنطيين والغساسنة في نهاية القرن السادس ومطلع القرن السابع الميلاديين ، وهو خلاف سياسي وجد له تعبيرا مطابقا في خلاف مذهبي يعارض حكم بيزنطة المطلق ، فلم يكن من البيزنطيين الا ان نفوا آخر ملوك الغساسنة واضعفوا من شوكة هذه الدويلة .

ولعل فيما ذكره البلاذري في كتابه «فتوح البلدان» ما يعطي صورة عن العلاقات التي كانت سائدة بين البيزنطيين والغساسنة في آخر ايام ملكهم ، اذ يروي ان هرقل لما سمع بتجمع العرب المسلمين ومقدمهم (يوم اليرموك) بعث على مقدمته جبلة بن الايهم الغساني في مستعربة الشام من لخم وجزام وغيرهم لمقاتلة العرب المسلمين . غير ان جبلة انحاز في القتال الى الانصار قائلا : «انتم اخوتنا وبنو ابينا » واظهر الاسلام .

اما الدويلة الاخرى وهي دويلة المناذرة فقد افل نجمها بما استنزفته من طاقتها في قتال الدويلة العربية المجاورة كندة وفي الخلافات القبلية ، ولكنها ظلت نقطة تجمع تستهوي القبائل العربية وهي قبائل كثيرة العدد بادية الشدة والبأس ، فتوجست الدولة الفارسية خيفة منها وهي ترى انطلاقها في سواد العراق وارض

الجزيرة المعروفة بالهلال الخصيب ، فضلا عن اعتناق الكثيرين منها دينا لم تكن فارس ترتاح لانتشاره وان كانت تسكت عليه محاولة الاستفادة من الخلافات المذهبية بين معتنقيه ومذهب الدولة البيزنطية الرسمي ، لهذا بدأت العلاقات تتردى وكان آخرها قتلها آخر ملوك المناذرة ، المنذر الرابع ، بذريعة توردها كتب الاخبار . ويبدو انها لم تكن الدافع الحقيقي . وحاولت ، اثر ذلك ، ان توسد الامور الى زعيم عربي من غير القبائل صاحبة الشوكة في المنطقة ، كما انها اوقعت ببني تميم . وامتدت يد كسرى الى الجزيرة العربية فراح يستغل ما تصل اليه يده باسم « حماية السواد » ، وراحت القبائل وبخاصة قبيلة بكر بن وائل وحلفاؤها تغير على هذا السواد مستخلصة ما تصل اليه . واراد كسرى ان يؤدب الخارجين على طاعته ويوقع بهم ما اوقعه ببني تميم فيستتب له الامر وتعنو له القبائل فأرسل جيشا من الفرس وخرجت قبائل بكر وحلفاؤها بقيادة هانيء بن قبيصة بن هانيء بن مسعود الشيباني في الدفاع عن حقها وانتقاما لقتل المنذر الرابع على يد الفرس والذي كان ملكه يمتد الى البحرين وعمان وكانت له قوافل تجارية تجوب الجزيرة ، ودارت الدائرة على جيش الفرس وحقق العرب اول ظفر اشعرهم ببأسهم . ويبدو ان وقعة ذي قار لم تكن يوما واحدا بل عدة ايام ، وقد استظهر الفرس على العرب في اليوم الاول ثم رجحت كفة العرب في الايام التالية . ولعل هذه الواقعة تمت عام ٦٠٤ م وبعضهم يردها الى عام ٦١٠ م . ومما يستلفت النظر ان ايادا كانت بجانب جيش الفرس فارسلت اياد الى بكر سرا من يقول لهم : اي الامرين احب اليكم ؟ ان نطير تحت ليلتنا فنذهب او نقيم ونفر حين تلاقون القوم ، قالوا : بل تقيمون فاذا التقى القوم انهزمتم ، فلما التقى القوم اجتلدوا والتحموا فانهزمت اياد كما وعدتهم وانهزم الفرس .

وقد تغنى الشعراء بهذا اليوم ، وقال فيه الاعشى شعرا ينوه فيه باهميته ويتمنى لو شاركت فيه معد كلها ، كما نجد شعرا

للعديل بن الفرخ العجيلي يفتخر فيه بقومه ويتباهى بانتصارهم على الفرس ، ومنها :

ما اوقـد الناس من نار لمكرمة | الا اصطلينا وكنا موقدي النار
وما يعدون من يـوم سمعت به | للناس افضل من يوم بذي قار
جئنا باسلابهـم والخيل عابسة | يوم استلبنا لكسرى كل اسوار

كما تجدر الاشارة الى صلات العرب بالحبشة وهـي صلات قديمة ترجع الى ما قبل الميلاد ، فبين السواحل الافريقية المقابلة لجزيرة العرب وبين السواحل العربية اتصال وثيق قديم متبادل بين السكان ، اذ هاجر العرب الجنوبيون الى السواحل الافريقية وكونوا لهم مستوطنات هناك ، وهاجر الافارقـة الى العربيـة الجنوبية وحكموها اكثر من مرة ، وكان آخر حكم لهم قبل الاسلام بأمد قصير . ويرى بعض الباحثين ان اصل الحبش من عـرب اليمن ، من سفوح الجبال . وفي اليمن جبل يسمى جبل(حبيش)، وقد يكون لاسمه صلة بالحبش الذين هاجروا الى افريقية واطلقوا اسمهم على الارض التي عرفت باسمهم .

وقد تبين ان السبئيين كانوا قد استوطـنوا فـي القرن السادس قبل الميلاد المناطق التي عرفت باسم «تعزية» من ارض اريتريا وكونوا لهم حكومة هناك ولم يقطع هؤلاء السبئيون صلاتهم بوطنهم القديم وامدوا الارض التي استولوا عليها بالثقافة العربية الجنوبية ، ثم توالت الهجرات . ويظهر ان مملكة (اكسوم) التـي ظهرت في اوائل ايام المسيحية كانت دولة اقامها العرب الجنوبيون في تلك البلاد ، كما تأثرت هذه المملكة بالثقافة اليونانية ، وتشير بعض الكتابات الى وجود جالية يونانية هناك . ومن جملة مـا يستدل على تأثير العرب الجنوبيين في الاحباش هـو الابجديـة الحبشية المشتقة من اللغة العربية الجنوبية والمتأثرة بها .

وكما تدخل العرب في شئون السواحل الافريقية المقابلة لهم ، تدخل الافريقيون في شئون السواحل العربية المقابلة لهم . لقد تدخلوا في امورها مرارا وحكموا مواضع من ساحـل العربية

الغربية ومن السواحل الجنوبية ، ومنها توغلوا الى مسافات بعيدة في الداخل حتى بلغوا حدود نجران . ويظهر من الكتابات الحبشية ان الحبش كانوا في العربية الجنوبية في القرن الاول للميلاد وكانوا في القرن الثاني ايضا . ونجد في بعض النصوص ان ملك الحميريين استولى على قسم من الساحل الافريقي المسمى «تنزانيا» في الوقت الحاضر ويظهر ان الحبش تمكنوا من دخول ظفار عاصمة حمير وذلك بين سنة ١٣٠ و ٢٠٠ بعد الميلاد ، كما تدل نصوص اخرى على احتلالهم اجزاء من اليمن في النصف الاول او الثاني من القرن الرابع الميلادي. كما ان الاحتلال الاخير المعروف كان في النصف الاول من القرن السادس الميلادي ، اذ بقوا فيها امدا حتى ثار اهل اليمن عليهم وتمكنوا من انقاذ بلادهم بمعونة الفرس الذين ما لبثوا ان حلوا مكان الاحباش ، وهكذا ترك الاحباش اليمن ابدا .

وثمة ما يستلفت النظر في سلوك واهداف ابرهة الذي قاد الحملة او كان احد قوادها ، فقد استقل عن سلطة ملك الحبشة ولم يكن له عليه سوى تبعية اسمية ولقب نفسه بالقاب ملوك اليمن «ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت (اليمن) واعرابها في النجاد وفي المنخفضات » ، وقام باصلاح سد مأرب ودون هذا الاصلاح بنص بقي محفوظا الى الان ، واستقبل بعد ترميمه وفودا من الحبشة وبيزنطة والفرس والمناذرة والغساسنة ، وانضوت تحت لوائه قبائل عربية كثيرة وتحالفت معه وناصرته وقاتلت معه في كثير من معاركه .



ولكن صورة «الآخر» ليست حربا او منازعة على ارض او استخلاصا لحق فحسب ، انها ايضا مقارنة بين عالمين وثقافتين وشكلين من اشكال الحياة والحكم . فلدى الآخر اشياء تروق

وتشتهى وفيها ما يبعث على التردد اذ يستدعي التخلي عن حياة الفها العربي وطبعت حياته بطوابعها ، فما يدنيه من صورة الآخر يشعره بالحاجة الى تجاوزها او التردد بين حدين : حياة يعيشها ويتشبث بها ، واخرى يشتاقها ولا يأمن عقباها . ان حسه الحضاري يدعوه الى الاخذ والمحاكاة والى تكييف بنيته المعنوية وفق المتطلبات المرجوة والاسراع في ارساء قاعدة زراعية وتخطي الحياة القبلية الى الحياة المدنية . لقد اتيحت للعرب فرص تمتد مع الزمن للاتصال بصورة منظمة بهذه المجتمعات المستقرة ، ولكن تكيفهم مع اسباب الحياة الجديدة لم يتم دون تمزق داخلي وارتكاس في بعض الاحيان . وليس ذلك مردودا الى طبيعة يختص بها العربي بل هو شعور داخلي بأن هذه الحياة الجديدة لا تعطيه الامان ، والشواهد التاريخية التي تناهت اليه تعطيه المبرر. لهذا ظل نهب نظرتين : نظرة الى امام حيث يمكن بناء الحضارة ونظرة الى الخلف حيث قاعدته البشرية التي كانت حياتها هي حياة الجزيرة العربية بطابعها القبلي .

لقد وجد المهاجرون العرب ، وهم اقرب في مفهومهم عن السلطة الى المفهوم القبلي ، وجدوا انفسهم بين شعوب تعيش منذ قرون طويلة في ظل نظام سياسي من الحكم المطلق في ظل حكام مستبدين يختلفون اختلافا تاما عن زعمائهم القبليين الذين كان الشيوخ يختارونهم وقد يعزلونهم ، والذين كانت سلطتهم تتوقف ، من كل الوجوه ، على ارادة القبيلة . وبينما كانت الاحوال الاقتصادية تستطيع اغراء هؤلاء العرب المتبدين سياسيا ، بتغيير نمط حياتهم الاقتصادية ، لم تكن النظم السياسية التي يستدعيها هذا التغيير ترضي او تبعث الطمأنينة ، ولا بد لهم ان ينظروا اليها على انها انتقال الى حالة اسوأ وعلى انها غرم وثمن روحي باهظ يدفعونه لقاء التحسين المادي . لهذا كان هؤلاء القادمون عرضة دوما للانتفاضات على رؤسائهم . ولقد احتفظ العرب عموما طوال قرون ، ومن بعدهم العرب في كل زمان ومكان بآثار العداء

القديم لكل صورة من صور الحكم المطلق .

اما المجتمعات العربية القديمة التي حاولت اقامة دولة او الانطلاق في مسيرة الحضارة بقواها الذاتية او بتفاعلها مع الحضارات المجاورة فقد ظلت وسطا بين الحياة الحضرية والحياة القبلية ، بين الحياة الاقتصادية المستقرة وبين حياة التنقل والارتحال ، بين النظام السياسي الذي يفرض سلطته على الجميع ويبدأ بالقسر حتى تصبح السلطة من موجبات الاعتياد والطاعة وبين نظام انسانية القبيلة او ديمقراطيتها حيث التقليد لا القانون والشورى لا القسر ، لان الحياة بواقعها واخطارها وما تقتضيه من روابط تقوم على اوثق صلات القرابة والنسب ، اسهمت في قيام هذه الازدواجية التي استمرت طويلا وطويلا جدا .

صحيح ان الجماعات القبلية تتمتع بحرية نسبية من قيود القانون ، ولكنها محكومة بعادات هي في صرامتها وفي تعذر الخروج منها اشبه بأي قانون . بيد ان التقاليد لا يشعر بأنها تفرض من اعلى كما انها تلف في قوتها الملزمة الرئيس والمرءوس، لان التقاليد هي بمثابة الصخرة الراسخة في اسفل البناء وقوامها الوان الفكر وضروب الفعل التي خلع عليها الزمان هالة من التقديس وهي التي تمد المجتمع بشيء من الثبات والنظام ، اذا ما انقضى القانون . وفضلا عن ذلك فالقوانين تنشأ من الناس انفسهم ، اما التقاليد فهي الانتخاب الطبيعي لالوان السلوك التي ثبتت صلاحيتها في خبرة المجتمع .

لهذا، كان لابد للعربي ان يتلاءم تدريجيا مع مجتمع يستقيم امره واستقراره لفترة طويلة ، بما له من القوة والمنعة ، حتى يتشرب افراده الانضباط السياسي واطاعة القانون ولو تعارض مع التقاليد او تنافى . ومهما تكن بداية الدولة فسرعان ما تصبح دعامة للنظام ، لانه اذا ما قامت الزراعة واذا ما ربطت التجارة طائفة من القبائل والعشائر ، نشأت بين الناس علاقات لا تعتمد على القرابة والعشيرة بل تعتمد على ما بين الناس من اتصال ،

ولا بد لهذه العلاقة من اساس للتنظيم يصطنع لـها اصطناعـا ، وبذلك تصبح الدولة سلاما في الداخل وتثبت اركانها استعدادا للحرب في الخارج . ولا ريب في ان هذه المحاولة تعاقبت فـي تاريخ الانسان العربي القديم ، في ممالكه وفي بعض مدنه ، دون ان تأخذ مداها في طريق لا رجوع فيه ، لهذا ظل العربي مـــوزع النفس بين هاجسين : هاجس التقليد القبلي وهاجس الحيـاة الارحب التي لا تقوم الا بالنظام والقانون والسلطة . وكأن العالـم الخارجي ، بحضارته وغناه ، ذاته الثانية ، فهو يضيق باطـــار القبيلة ولكن اطار الدولة لم يكن بعد مهيئا لاحتوائه .



ولكن بعض الظواهر التي شاعت في العصر الجاهلي بـدات ترهص لاستعداد نفسي يتجاوز التقليد او يكمله ، لهذا نجـد ان عادة الثأر ، كمعدل لعدم وجود القانون والسلطة ، اخذت فـــي الفترة الاخيرة تخلي المكان للديات والتحكيم ، وبدأ الاخـذ بمبدأ الاشهر الحرم التي لا يجوز فيها القتال ، وبدأ الشعور باهتمامات جديدة ومواجهات خارجية تخفف من وطأة الحروب والغـزوات الداخلية لانها لم تعد تتلاءم مع التطلعات الجديدة التي تود الخروج من نطاق التكرار والدورة الى الامتداد والانفتاح . وبدأ الشعـور بوحدة المصير ، في وجه التحديات او العوائق الخارجية ، يحل، بمقدار ، محل الاثرة القبلية . صحيح ان الغزوات والغارات لـم تنقطع ولكن المنددين بها اصبحوا كثرا، بيد ان الحياة الراكـدة في الصحراء كانت تستدعي ، حتى ولو انتفت اسبابها الطبيعية، كالاقتتال على المراعي ومساقط المياه والاحتياج، كانت تقتضي مثل هذه الغزوات والغارات كتنفيس عن كرب تبتعثه رتابة حياة تأخذ بخناق المرء ، ولكنها في اخريات العصر الجاهلي اخذت تجنـح اكثر فأكثر الى ان تكون رياضة اكثر منها حربا . لقد كان للعـرب

حروبهم وهي ما يسمى «ايام العرب» ولكن الحروب الحقيقية كانت اكثر جدية او خطورة . لقد كانت مثل هذه الغزوات والغارات تستهدف قطعان القبيلة المعادية اولا ونساءها ثانيا، وكان هناك عدد من الافراد يقوم بها ويستاق بعض الانعام ويفر قبل ان يبادر افراد تلك القبيلة الى مناجزته واستخلاص ما سلبه . وكان الالتحام يجتنب في اكثر الاحيان ، ولم يتجاوز عدد القتلى في بعض الايام المشهورة اكثر من بضعة افراد ، كما كان القتل يجتنب عموما لانه يجر الى سلسلة من عمليات الثأر ، يضاف الى ذلك شيوع الاحلاف بين القبائل .

وكانت هناك انواع من الرياضة التي تحمل في معناها العام مغالبة لفكرة القدر ورغبة في الوصول الى غاية ، كما تحمل معنى التفوق دون ان ترافقه اراقة دماء ، فكان التسابق على ظهور الخيل رياضة الاثرياء والفرسان وكان يرافق السباق اشكال من الرهان . ومن سباق اهل الجاهلية ايضا السبق بالنصل اي المراماة بالسهم ومنه المناضلة وهي المباراة في الرمي والنضيل هو الذي يرامي ويسابق ، وقد تكون المناضلة المفاخرة والتسابق بالاشعار .

وتطالعنا ايضا هواية الصيد ، اما اتخاذها وسيلة للتعيش فقد كانت للفقراء دون الاغنياء ، وقد لاقت هذه الظاهرة استنكارا من بعض الفرسان القبليين الذين كانوا يرون فيها بديلا عن الغزوات ، وتروى قصيدة لعمرو بن معد يكرب يعير فيها احدى القبائل بأنها تمارس الصيد بدلا من الحرب .

كان كل شيء ينبيء بأن الحياة القبلية والتقاليد القبلية، لم تعد لها في جميع الاذهان والنفوس ما يشعر بأنها باقية ابدا او انها النظام الوحيد ، كانت الاعين ترنو الى الحدود ، وكان تطلعها هذا يجعلها تستشعر ، باحساس او بوعي، ان مستقبلها رهن بسلم في الداخل ومجابهة في الخارج .

الفصل الرابع

الادب الجاهلي مرحلة انتقالية

اكثر من الف عام ، والشعب العربي يمر عبر جدلية المد والجزر التي المعنا اليها . وتتبدل المواطن والمواقع ويتم التلاقي العارض او الدائم ، بين هذه المجموعة او تلك من سكان البوادي او سكان القرى دون ان تتمكن واحدة منها من ان تكون قطب او محور الكيان الموحد . فكأن هذه الجدلية صراع مع القدر الذي كثيرا ما كان يتردد على السنة الشعراء، صراع وقر في الوجدان الجماعي فالاحساس به مشترك بين الجميع على اختلاف انصبائهم من التبدي او التحضر ، الفقر او الغنى ، سكنى القفار او الرياض. انه بداية يقظة الذات .

في خضم المعرفة تقف الذات العارفة امام الموضوع الذي ينبغي ان يعرف ، ويتم استيعاب الموضوع من خلال اقتحام الذات لمجال الموضوع وجذبه اليها، لأن الموضوعات بذاتها مستقلة عن الذات العارفة . وفي وسع الذات حينما تأخذ وجهة موضوعات بعينها ان تلتزم مواقف مختلفة من خلال الاداة التي تصطنعها :

جمالية او دينية او نظرية فكرية او عملية بحسب طبيعة الموقف.
واذا كان الموضوع من خلال الموقف العملي متعذرا في راد يقظة الذات ، فيمكن لها ان تعبر بالوسائل المتاحة لها ، الوسائل الجمالية مثلا بحيث تستطيع ابداع صور جديدة تحمل طابع ذاتيتها . وبذلك يغدو العمل المبدع المنطلق الاول للوجود الانساني السابق للتغيير عن طريق العمل او المرافق لبداياته، هذا التغيير عن طريق العمل الذي يوضع ، على اساسه ، تنظيم عقلاني للحياة الاجتماعية . وهكذا يتراءى لنا، عبر التاريخ البشري ان هذه المواقف قد طبعت مرحلة كاملة من التطور بطابعها الخاص، والتي كانت لها ضرورتها الزمنية والاجتماعية .
وكانت الحياة ترهص للجديد الذي يترقب اللحظة الملائمة ليخرج من القوة الى الفعل ، وهذه الحياة نفسها هي التي تفسر اختيار العرب للشعر كاداة تعبير عن عبقريتهم ، في واقع وفترة محددين ، كما تفسر كيف ان هذه العبقرية تلونت بمقومات وسمات اخرى عندما انفسح الامكان بعد الانطلاقة العربية الاسلامية .
وكان علماء العراق في القرون الوسطى ، شأنهم في ذلك شأن الباحثين المحدثين ، يذكرون الى اي حد كانت الموهبة الشعرية موزعة بسخاء . وتدل الظواهر ، في المجال العربي حوالي القرن السادس ، على تكاثر اعداد الرجال والنساء الذين انفرد بعضهم بشكل افضل من سواهم في معرفة استعمال الكلمات وتركيبها وتجديد التعابير المكررة واكتشاف التشبيهات وتوسيع حقائق معروفة . ويعطينا هذا التفوق النسبي انطباعا عن النبوغ في وسط كانت فيه الكلمة على غاية القدرة ، وحيث كان « الوجد الشعري» قابلا للاشتعال عند اول شرارة .
وتحتفظ اللغة العربية بدلالات قيمة تشير الى منابع الموهبة الشعرية ، فقد كانت منذ الدور القديم تسميتان هما : الشعر والشاعر ، وها نحن اولا ننتقل بوساطة هذين المصطلحين الى عالم مليء بالتهديد ويعج بالاثارات السحرية ، فالشاعر هو الذي تنتقل

المعرفة اليه عن طريق الوعي دون ان يمتزج بالكاهن او الرئـي ـ وهو الذي يعبر عن تنبؤاته شعرا ـ دون ان ينفي ذلك الصفة المشتركة بين الكاهن والشاعر القديم ، الا وهي استمداد الوحي من عالم غير منظور .

وكثير من الباحثين لا يجدون تعليلا كافيا للتأثير الذي يخلفه الشعر في نفس العربي ويتصورون «عبقرية» ازلية تطبع شعبا بطوابعها وتحدد سماته في كل جيل وعصر . وهذا خطأ علمي اذا اخذ على علاتة واطلاقه ، لان الشعر كان مرحلة في تكامل الشعب العربي ، وقامت قدرته على ما كان له من تأثير عام في بلورة وعي الشعب وتلاحمه . واذا كان لا يزال الى يومنا هذا يحظى بقدر كبير من التأثير فلأن نهضتنا المعاصرة تأخرت طويلا واتكأت في رأوها على المأثور تستمد منه قواما للذات يوم لم تكن مقوماتها كافة قد استقامت .

يقول الباحث الايطالي موسكاتي في معرض الحديث عن الشعر الجاهلي : « كان الشاعر شخصية فريدة جذابة وكان يعتقد ان قوته تتجاوز حدود الطبيعة فكأن بين اغنية الحرب والنبوءة خطوة قصيرة » . ولا يمكننا ان نفهم هذا القول الا على اساس الروحانية او الجمالية في النظر الى الاشياء والتي تتمثل بما في الدين من شعر وما في الشعر من دين ،ويتم ذلك بانتفاء الضيم الذي يدخله التعبير على التصور او المفهوم المعبر عنه ، لان التعبير يظل وليد العلاقة بين المعنى المراد التعبير عنه وتجليه اللغوي او الصوتي ، وفي الشعر كما في النبوءة قدر كبير من الكمال للايفاء بذلك .

صحيح ان الشعر الجاهلي لم يبلغ مبلغا كبيرا في الانطلاق الفكري وراء تصور الحياة وتلوينها بألوان من الوهم لا يكون لها وجود في الواقع ، كالخرافات والاساطير ، والتي هي ثمرة من ثمار العقل الحائر من عجزه ، المقدام في منازعه، وذلك لان الحياة نفسها هي التي كانت تتحرك ضمن نطاق الدورة المغلقة . ومثل

هذه الحياة هي التي تقاضت العربي الجاهلي اعمال العقل العملي والارادة كعون للتغلب عليها او ضبطها لاستبقاء قدميه في ارض الاستمرار والبقاء من جهة والتماس التحول من جهة اخرى ، ومن هنا جاءت محاولته ، عن طريق الحس الفني الجمالي لتعطي هذه الظواهر المتحركة وحدة تنتظمها تعبر فيها الحياة عن وجهيها في التكرار او السكونية وفي الحركة او الصيرورة .

لقد ركز العربي دائما وجوده في كلمته لانها اكثر ديمومة من الصروح واكثر بقيا من مظاهر حياة تشوبها الهشاشة وعدم الثبات . لهذا يغدو التعبير الادبي والفني اكثر مباشرة وعفوية في ادراك معنى هذا الصراع لانه طوع الوعي المكثف المتراكم وقد خالطته وقدة الاحساس باللحظة الراهنة . وهكذا تصبح اللغة اداة الشاعر ازاء عالم يتفتت ويعاد تشكله واللغة صنوه في التهاوي والبناء. فهل نستطيع ان نجد في الادب الجاهلي ، وبخاصة الشعر منه ، مجتلى ذلك وآيته ؟ لقد نبه الذين انكروا الشعر الجاهلي او شككوا فيه الى ظاهرة اعتبروها قوام حجتهم وهي ان هذا الادب مفصل على قد معلوم ، ليخلصوا من ذلك الى انه صنيع بعض المحدثين الذين اتوا بعد الاسلام ، وان الشعر الجاهلي خلو من نواح كثيرة مثلتها حياة العرب لما قبل الاسلام ، فضلا عن انه جاء تاما في مبناه ومعناه . ومما لا ريب فيه ان ما بقي من الادب الجاهلي لا يمثل جميع التراث العربي القديم ، وهذه بديهية لا تحتاج الى عناء لاثباتها ولكنها لا تعني ان ما بقي لنا منه لا يحمل صدق التعبير والمطابقة للواقع الجاهلي نفسه . وهذه الحقيقة تجعل الحكم على الادب الجاهلي مصروفا الى ما سقط وما بقي منه .

ان الآداب والفنون تتعايش وتتسامت حيثما توافرت المادة التي تعتمدها والفاعلية النوعية التي تقوم عليها ، وهي تجتمع عادة ، وقد يغلب لون منها على غيره من الالوان . وقد عرفت حياة العرب بواكير نهضة فنية تخللها منحى ديني لقرون عدة خلت

قبل الاسلام ولربما قبل الميلاد ، وقد عبرت عن نفسها في آثار فنية كشفت عنها حفائر اليمن الجنوبي فضلا عما يتناقله الوصف لصروح غمدان وصرواح وبراقش وغيرها ، فضلا عن صروح البتراء وتدمر . وقد وصف ياقوت احدى كنائس اليمن: « بأن نقشها كان بالذهب والفضة واستعمل فيها الرخام المجزع والحجارة المنقوشة بالذهب ، وكان فيها منابر من العاج والابنوس» . فهل يعقل ان يكون من شيدوا تلك الصروح لسكناهم وعبادتهم وما وشوها به من لطائف الفن التي تعبر عن حسهم الراقي وواقعهم الحضاري، هل يعقل الا يكون لهم ادب يقدم شكلا مقاربا للانعكاس الفني المعماري ؟

لا نشك في ان ادبا دينيا كثيراً في اليمن وسواه قد عفي عليه وضاع ولم يصلنا شيء منه ومثله الادب الزمني لذلك الحين. ورغم ان ضياع ذلك التراث قد حجب عنا حقائق تاريخية واجتماعية ودينية وادبية كثيرة ، بيد انه لا يبرر القاء الشك على مجمل ما انتهى الينا من الادب الجاهلي وصدق تمثيله للفترة التي ظهر فيها باعتباره التعبير الفني المطابق لحالة موضوعية كان يعيشها الشعب العربي وهو قيد التشكل في محاولة من محاولاته الكثيرة . ففي مثل هذه الفترات التي يلتهب فيها الوجد والخيال في منزع واحد واستهداف مصيري ، يسقط من التعبير الادبي او يبقى هامشيا كل ما ليس له صلة مباشرة بهذه الحالة النفسية ـ الاجتماعية، اي ان دوره هو تمثيله لنقطة التقابل بين خيبات وضيمات آمال وبين تحفز لوثوب جديد .

الادب الجاهلي ، برأينا ، هو التعبير الادبي عن نقطة التوازن الجديدة ، بين انكفاء قسري الى حياة القبيلة وبين تطلع الى كيان سياسي واجتماعي ابعد شوطا في مضمار الحضارة ، تتمثل فيها التجارب السابقة وينطلق منها في رحلة مبهمة المعالم تحمل اشواقا لم تحظ بما يرويها . انه صراع متوازن ومتداخل، صراع داخلي ضد الحياة القبلية دون التفريط بها لانعدام البديل

المتحقق في الفعل والمستقر والمستمر خارج حدود الصحراء في عملية التخطي الى عالم ارحب يمكن ان تقوم فيه الحضارة وتنمو وتزدهر . وبدون هذا التصور او التعليل ، يظل الادب الجاهلي في مجال التقييم ، يبدو ارفع مستوى مما يمكن ان تعكسه حياة قبلية بدوية ، مما يجعله قيد شبهة الوضع اللاحق بعد قرن او قرنين من ظهور الاسلام .

ويسترسل بعض الباحثين ، من قدامى ومحدثين ،فيسبغون على الشعر الجاهلي سمات البداوة حصرا . فهو ، في نظرهم وتقديرهم ، شعر اطلعته الصحراء يصور طريقة هؤلاء البدو في الحياة ونظرتهم الى الوجود ، شعر يمجد الحروب ومآثر القبيلة وابطالها ، شعر فخر وحماسة وشجاعة ، موضوعه الانسان واعماله وانتصاراته وهو يفكر ويعمل دونما عاطفة دينية محسوسة توجهه ، في شروط معاشية مناسبة للوسط الجغرافي . اما سليمان البستاني في مقدمته لترجمة الياذة هوميروس فرأى ان الشاعر في الجاهلية « كان يفكر في محسوس بين يديه ومنظور امام عينيه وعاطفة بين جنبيه وصورة مرسومة في مخيلته منعكسة عن طريق معيشته ونظرته لا يتطلع الى ما وراءها ولا يتكلف الزخرف والتنميق» . ويضيف الى ذلك ، في معرض حديثه عن شعراء الجاهلية : « وكانوا لا يتخطون الى ما وراء مشهودهم ومعقولهم فجاء شعرهم مثالا صادقا لبداوتهم وحضارتهم» .

ولعل سليمان البستاني ، بحصافته واطلاعه الواسع على التراثين العربي والعالمي ، رأى في الشعر الجاهلي ظاهرة تتجاوز البداوة ، ولو تلبست سمات منها ، فهو قرين البداوة والحضارة معا . ولم يتوسع في التعقيب على هذه الناحية ، وكأن الامر ، في خلده ، من الوضوح بحيث لا يحتاج معه الى استفاضة بحث او تعليل .

وقد يأتي الحكم على الشعر الجاهلي رهنا بما يلقي من ضوء على هذا الجانب او ذاك من جوانبه ، ولكن الموضوعية في البحث

تستدعي توجيه هذا الضوء بمقدار من التساوي والكفاية . فلئن كانت الحياة القبلية بادية المعالم في الشعر الجاهلي بخاصة والادب الجاهلي بعامة ، فالتعبير المناظر لها كان يربو في ذاتيته على موضوعية الحياة . واذا تأملنا الادب الجاهلي في مجال الموازنة بين تقبله الواقع وقبوله به او مجاذبة ماهيته والتطلع الى تجاوزه لرأينا الكفة الثانية في الموازنة هي الراجحة . فهذا العالم الذي يتحرك فيه الشاعر الجاهلي عرف وجوها حضارية مختلفة، بعضها اصبح طي الذكرى وبعضها الآخر لا يزال واقعا ماثلا ، فضلا عن الحضارات القائمة في جوارهم والتي تزيد في حدة الشوق والتطلع . وهذه المواطن كانت موائل ملك وزراعة وحرف واسواق تجارية وفنون وقوانين ... وكل ما اعد لان تتحضر ولان تتأثر بالثقافات المجاورة من آرامية وهللينية وفارسية ، فضلا عن تكامل لغة فصحى واحدة موحدة . ان نقشا وجد كشاهدة قبر، في جبل العرب ، لملك من ملوك المناذرة يسمى امرأ القيس بن عمرو والذي يحمل تاريخا يعود لعام ٣٢٨ م ، والذي جاء فيه : « ان هذا القبر هو قبر امرىء القيس بن عمرو ملك العرب كلها » لا بد ان يعبر عن معنى جديد او مستجد لاقامة دولة وبناء حضارة بعد ان دمر الرومان دولتيهم في البتراء وتدمر .

وهكذا كان وضع العرب لبضع مئات من السنين سبقت الميلاد وحتى ظهور الاسلام يترجح بين حياة قبلية يتولى سياسة امرها رئيس او شيخ وبين حياة تتجاوز القبيلة الى وحدة اكبر قد تكون اتحادا بين القبائل او ملكية ذات صفة دينية او زمنية او كليهما معا او اشكالا اخرى من السلطة . ومع ذلك فلم يتهيأ للعرب شكل من الحكم او المجتمع يقطع مع الماضي فلا ينازعه حنين او حاجة اليه . ولقد عايش الشعب العربي حضارات انطلق ابناؤها من جزيرته او امتداداتها ، قطعت ، ككل او على وجه العموم ، ارتباطها النسبي بالمرحلة القبلية عندما استقامت لها حضارة زراعية ـ تجارية ظاهرتها تجمعات بشرية متقدمة في

المدن التي انشأتها ، لان الحضارة تبدأ في كوخ الفلاح وتنتهي تكاملا الى المدن . ويرى بلاشير ان المجتمع العربي في كل العهود، سواء اكانت له علاقة بالحضر ام بالبدو يظهر في شكل كتلة مؤلفة من احزاب وقبائل . ولا يمكن تقبل هذه الاحكام على علاتها ، اذ لا بد من التذكير بأن القبيلة ظلت لفترات غابرة غير محدودة هي الملاذ الاخير امام هشاشة المحاولات الكثيرة التي بذلت لبناء مجتمع حضاري ، كما كانت المواطن الحضارية التي اقيمت محتاجة الى رفد الروح القبلية لبقائها . لقد كانت الصحراء ، صنو القبيلة، ملاذ العربي ايضا امام جيران اقوياء ذوي سطوة وبأس وبطش، كما كانت صعوبة الاتصال تضطر سكان كل رقعة من الارض الى الاكتفاء بانفسهم عن غيرهم لهذا شاعت روح العزلة وبالتالي كان العرب الذين يحيون في مثل تلك الظروف لا يشعرون بواجب او ولاء لاية جماعة اكبر من القبيلة ، كما كانت قوة ولائهم لجماعة اكبر من القبيلة تتناسب عكسا لا طردا . وهكذا كان يصعب على الفرد القبلي المنتمي الى قبيلة تصور الخروج منها دون ازمة داخلية .

كل ذلك لا بد وان يكون قد استقر في خلد الشعراء وادراكهم، فكان مثل الواحد منهم ، وما اكثرهم ، ان يجاذب الواقع التصاقا او ضيقا به ، فكأن به شوقا اليه وضننا عليه في وقتمعا، وتظل القبيلة الام الرؤوم التي تحنو على ابنائها حنو المرضعات على الفطيم فالخروج من اطارها يعني فقدان مرتكز نفسي ــ اجتماعي لا يمكن تحمله الا بالاستعاضة عنه بمرتكز اكبر وانسانية ارحب توفر التعاطف والشعور بالحماية .

وبذلك ، كانت صور هذا العالم العربي ورسومه تتحرك نماء واكتفاء او انكفاء ، فكأن شيئا يتبدل من خلال ظاهر ثابت، وكأن حقيقة ما يجري ينطبق عليه قول نيتشه : «العالم نفسه دائما ولكنه عالم آخر» .

ان قيام الحياة الاجتماعية يتعلق بعوامل مختلفة ، وهذه

العوامل تضم جغرافية البلاد ومستوى التقنية والعوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج وشكل توزيع الثروات ، وكذلك موقع المجتمع المعني من المجتمعات المجاورة . وان بعض المنظومات الاجتماعية في وسط اجتماعي معين تكون اكثر تناسبا من غيرها، ففي الفيافي العربية لم تكن اسرة بسيطة مكونة من رجل وزوجة واولاد بالوحدة الاجتماعية التي يمكن ان تعيش او يكتب لها البقاء ولا بد لمواجهة مصاعب الحياة وقسوتها من وحدة اكبر تمكن تسميتها العشيرة او القبيلة .... وما دام الوسط الاجتماعي مستقرا ، من الوجهة المادية ، فان النظام القبلي في الجزيرة العربية بما ينطوي عليه من افكار وقواعد مناسبة للسلوك ، كان يعمل بصورة حسنة لان المطابقة بين نظام اجتماعي ووسط مادي انما يتم نتيجة تتابع من التجارب والاخطاء ، ومن خلال ذلك تعيش الاشكال الاجتماعية المناسبة في حين ان الاشكال الاجتماعية الاقل تناسبا تموت او يتخلى عنها . والتناسب هذا استدعى ان يحتفظ الحضريون من العرب ، الذين فرض عليهم ان يعيشوا مع اخوانهم من الاعراب ، بقدر من التواصل والتفاعل يجعلهم بحاجة الى الكثير من مقومات المجتمع القبلي ، واهمها فكرة التضامن وصيانة الروابط العائلية التي كانت تقيم بين القبائل عداوات مستمرة ولكنها كانت تضفي مظلة واقية على الفرد والقبيلة او ما هو اكبر من القبيلة ، فعلى نسب المرء في البادية تقوم حقوق الانسان بل حياته في الغالب ، فنسب الانسان هو الذي يحميه وهو الذي يحافظ على حقوقه ويردع الظالم عنه ويأخذ حق المظلوم منه وهو لذلك مضطر لحفظ نسبه والمحافظة عليه . ورغم ذلك فقد كانت القبائل في تاريخها الطويل تعيش حياة تمازج وانحلال من خلال التوازن الذي تمليه حياة الصحراء في التنقل والارتحال وانتجاع الكلأ او في تجمعها وانصرافها الى بناء حياة متحضرة.

وكانت لحمة الحياة الاجتماعية هي ما نسميه اليوم انسانية القبيلة ، وذلك لان الحياة القبلية تأخذ تمام معناها بابراز الصفات

الانسانية التي تمثلها اي جميع الصفات التي تصور المثل الاعلى للعربي القبلي . وكان مالك هذه الصفات هو القبيلة اكثر منه الفرد ، فاذا شهدناها في فرد فلأنه عضو في قبيلة ، ولهذا تأخذ صفاته شكل القبيلة نفسها . ان اهم الافكار في ذهن العربي القبلي ووعيه هو شرف القبيلة ، والحياة مليئة بالمعنى عندما تكون مشرفة والعكس بالعكس .

والجاهليون وان بدوا «ارستقراطيين شعبيين» لا فرق عندهم بين كبير او صغير يخاطب الفقير منهم ملكه او سيد قبيلته بلهجة بسيطة تنم على ديمقراطية عميقة اصيلة الا انهم في الواقع يتعاملون حسب المنازل والدرجات ويتجلى ذلك في نظرتهم الى الحق والى الاعراف الاجتماعية كالاخذ بالثأر والزواج والديات، ولكل ذلك مراتب ومنازل .

وكان واجب المشاركة في كل امر مفروض على الجميع بحكم التقليد اكثر منه بحكم السلطة ، لهذا كان المفهوم السياسي للسلطة محكوما بمقتضيات تلك الحياة ، ولهذا السبب كانت سلطة رئيس تستمد من رضى القبيلة به لمناقبه في الدرجة الاولى، فاذا اضيفت اليها عراقة النسب ، فهي حلية مضافة لا تقوم وحدها ولا تغني.

وكل ما في حياة القبيلة تحكمه التقاليد ، واول مهمة تؤديها التقاليد ، التي هي قوام التشريع الخلقي لجماعة من الجماعات هي ان تنظم الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية وتضبط تصرفات الفرد . ولكن فردية القبيلة كانت تخلع على ابنائها شيئا من صفاتها هذه ، فنجد بجانب وطأة التقليد على الافراد شكلا من فردية طاغية متعالية غالبا. ولعل مما يعزز هذه النزعة الفردية هو ان العربي الفرد كان مستنفرا دائما لحماية نفسه وحماية القبيلة ، فلا بد ان يمتلك من الصفات ما يعزز الثقة بالنفس والشعور بالمسئولية وبالتالي ما يقوي الطابع الفردي .

لقد صور لنا او عكس لنا الادب الجاهلي تأرجح العربي في تلك الفترة بين قطبين مكملين لموقفه من الحياة القبلية والحضارية

فقد كان طوع فردية تحاول أن تدفعه الى رفع كل ضغط وتثبيت الحقوق الدائمة للـ «أنا» الذاتية تجاه الحقوق الجماعية ، وتعلق من ناحية اخرى بجماعته ، بصورة عميقة وذاتية ، قد تصل الى حد التضحية بالنفس ، اي ان المجتمع هذا يتراوح بين الفوضى والنظام ، وتلك سمة مميزة من سمات المراحل الانتقالية .

الفصل الخامس

التعبير الادبي المطابق للمنحى القبلي

ليس لاحد علم بكيفية تطور الشعر العربي من حالته البدائية الى بلوغه درجة البحور ، فلا بد انه مر بأطوار ولا بد ان بحورا اندثرت وان شعرا عاميا بلهجة كل قبيلة لم يصلنا اثره ، ولا بد ان يكون الشعر قد مر في مراحل لعل اقدمها مرحلة السجع اي النثر المقفى المجرد من الوزن وهو والد الرجز ابسط ابواب الشعر . ومن الرجز نشأ بناء بحور العروض التي يظهر اثر الموسيقى على صياغتها ، على رأي بعض المستشرقين . غير ان البحث في هذا الموضوع وفي موضوع كيفية نشوء بحور الشعر وصلتها ببعضها بعضا لا تزال من الدراسات العويصة المشكلة الشائكة التي لا يمكن الاتفاق عليها لعدم وجود اسس ثابتة يستند اليها الجدل القائم بين الباحثين في كيفية تطور الشعر الجاهلي. وان علماء العروض كالخليل بن احمد والاخفش لم يتمكنا من ضبط كل بحور الشعر التي كانت عند الجاهليين بدليل اننا نجد ابياتا خارجة عن العروض الذي وضعاه ، ويظهر ان هذا العروض يمثل

مرحلة من مراحل الشعر لم نقف على كنهها بعد . ويرى «غروبناوم»ان الشعر الجاهلي قد تطور، وتتجلى فيه معالم التطور بصورة واضحة بذوبان اللهجات المتعددة في لغة واحدة تجمع فيها تراث المدارس المختلفة واللهجات المتباينة .

والشعر الجاهلي ، على كونه لضيق افق الحياة القبلية ، فقد تنوعت فنونه تنوعا، انبثق من صميم حياة الجاهليين وادى بذلك المعاني التي كانت تتطلبها حياتهم اداء يتناسب مع درجة عقليتهم ومستواهم المعاشي واوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

ولا ريب في ان الشاعر من اذكى الناس ومن اهل الادراك والمعرفة ككل البارزين ، وشعر الشاعر دليل على عقليته ومقدار مداركه ، لهذا كان ثمة تباين واختلاف بين شعر البداوة والحضر، اي بين شعر القبليين الصرف وشعر سكان المدن والقرى ، بين شعر الجوابين القاصدين للملوك او الذاهبين الى المواطن الحضرية. ولكننا نرى ان لغة شعرهم وطريقة نظمهم واحدة ، ومعنى هذا ان الشعراء كانوا ، اذا نظموا شعرا ، نظموه ببحور معروفة ومقررة وبلغة عالية سمت فوق لهجات القبائل على نحو ما نفعل في الزمن الحاضر . ويبدو ان الشعر كان شائعا وعاما اذ يقول ابو عمرو بن العلاء : « ما انتهى اليكم مما قالته العرب الا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير » .

وبحسبنا التأكيد على ان التعبير عن الحياة القبلية في العصر الجاهلي موضوع مشترك في معظم القصائد تقريبا ، وهذا ما يترك هذه المسحة من التشابه والرتابة سواء في الشكل او الموضوعات التي تخفف منها ذاتية كل شاعر . ولا يستغرب هذه الحقيقة الا من يعيش تقاليد الابداع في الشعر الجاهلي ،وهو فن اشبه ما يكون بالفن الشعبي الذي تشترك الجماعة في وضع تقاليده ، بمقاييس الابداع في فننا المعاصر ، فمن تقاليد فننا المعاصر تفرد كل انسان بموضوعه ولغته واسلوبه . وفي كلا

الحاليين لا تعدو معنى الفن ومستهدفه ، فما الفن سوى محاولة الفنان لامتلاك التجربة وتثبيتها ليصبح ، في الامكان، اعادة خلقها سواء اكانت تجربة فردية ام جماعية .

ولئن كانت الحياة في ذلك العصر متمثلة في جوهر انساني واحد ، فسبيلها الاستمساك بقاسم مشترك ، وسيط مبادل،حتى لا تنحل التجربة المتعددة الاشكال والوجوه في مغامرات متفرقة. وكان هذا القاسم المشترك او الوسيط المبادل يبدو وكأنه الحقيقة الوحيدة التي تهبط من عل لتوجه اضواءها الى ارض البشر وتنير دروب الحياة والبقاء . ولم تكن هناك وسيلة لابراز هذا الجوهر الانساني او هذا الوجدان العام الا بالتضحية بخصائصه الجزئية المتمثلة في بيئات وفرديات مختلفة، اي بان يستصفى هذا الوجدان كجوهر وقوة او طاقة ، وهو يجمع في كل واحد طبيعته الملموسة المحسوسة وما هو غير محسوس او ملموس . وكان يلزم وجدان مشترك او فكرة ليعطي التعبير المناسب ، وجدان او فكرة يستلهم في جذوره المنابع العميقة دون ان يسقط المحسوس بعد ان يستبعد منه الاجزاء غير الملائمة للجوهر الواحد او غير المتلائمة معه .

ولا بد من توضيح حقيقتين متكاملتين ، اولاهما انه كان في متناول الشاعر عند معالجته بعض الموضوعات رواسم « كليشيهات » لا يصدم تكرارها جمهور المستمعين ولا يبعث في نفوسهم الملل ، ذلك ان الصيغ تابعة لرصيد مشترك قديم اصله ولم يعثر عليه ، وكأن الشاعر ابعد من ان يزهد في تلك الصيغ، لهذا اقبل عليها لسببين : اولهما انها تقليدية وثانيهما انها تسهل مهمته بوصفه شاعرا موفرة له فرصة مؤاتية لعرض براعته الشعرية او موهبته . ومن المؤكد ان كل جيل قد اضاف زهرة الى تلك الطاقة وان التجديد من خلال الحفاظ على مأثور الرواسم ، ادى احيانا كثيرة الى الاخفاق لان الشاعر الذي وقع في حبائل الرواسم اخذ يتخبط كالعصفور في الشرك فكلما جهد

للتخلص منه ازداد اطباقا عليه . والحقيقة الثانية هي ان الشاعر لم يكن دائما ، في هذه الحركة الشعرية التي هي القصيدة، خاضعا تماما لعبودية التقليد فليس ثمة فنان حقيقي الا وينزع نحو التمرد وبالتالي الانفلات . ويبدو جيدا ان الشاعر الجاهلي قد انتقم لنفسه من استبداد العرف والدرجة الشائعة ، وذلك عندما ادرج ، حيث وجد مجالا لذلك ، موضوعات اكثر ذاتية .

ويدهش الباحث للمكانة التي يمثلها الوصف ، ويميز هذا الاتساع الوصفي ، بصورة جازمة ، الاتجاهات النفسية والمواقف العقلية في العالم العربي طوال هذا العهد . ويبدو الشاعر ، قبل كل شيء ، بصريا حساسا بالاشكال والالوان وخصائص المخلوقات والاشياء ، قليل الاهتمام ، مقابل ذلك، بما يتصل بحاستي السمع والشم ، فقد صور ، اذن ، على طريقته، العالم الذي يتحرك فيه وكل ما يعيش فيه عيشة مألوفة سواء اكانت مصادقة ام مناوئة . وهذه النظرة الى العالم تتناسب ولهفة الجمهور المتشوق الى رؤية انعكاس صورته فيها . ولعل الشاعر في دراسة الموضوعات الوصفية قد كشف اكثر ما يمكن كشفه عن لا وعيه وشعوره بـ « الانا ». وثمة كلمة يجب اثباتها عندما نحاول استشفاف جوهر الاساليب الوصفية عند الفنان وهي كلمة « استحضار » .

ونجد ان قدرا كبيرا من الشعر الجاهلي يمثل شعر شهادة على عصره . وما يؤيد هذا الراي ما يشاهد لدى العديد من الشعراء من مجافاة ظاهرة للرغبة في تغيير العالم وتخطيه وخلق عالم آخر ، فكأن غاية هذا الشعر التحدث مع الواقع ووصفه والشهادة له او عليه . ولا يحاول الشاعر ان يرى في الواقع اكثر مما فيه وانما يحاول ان يراه بكل ما فيه . ومثل هذا الشعر لا يمثل الطاقة الابداعية وحسب بل هو جزء هام من الايديولوجية،

اذا جـــاز القول ، والمادة التي تشد الحياة القبلية فتحبوهـــا تماسكهـــا في الواقع عـــن طريق انعكاساتها المطابقة او المناظرة في التعبيـــر الادبـــي .

ولكن الفن الاصيل لا يعول على الموجود والملموس فحسب،بل يعول ايضـــا على الجنيني وحتى المجهول ، فالشعـــر الجاهلي اذ يكرس الوجود الثابت انما يخفف من وطأته بالسياق الشعـــري المتفجر الذي يسقط الاشياء من حسابه فلا يبقى الا معنى الحدوث المستمر ، وهو ، بهـــذه المثابة ، انمـــا يمثل الشيء ونفيه ، عـــن طريق تثبيت الوجود الراهن ومحاولة التعالي عليه ورفضه . ان الحياة العاصفـــة تطلق نشوة الطاقـــة لدى الانسان وتحمله علـــى تخطي الصور المعادة المكرورة وكذلك القيم الثابتة ، لهـــذا تقتـــرن صور الحيـــاة المألوفـــة بصورة المغامرة التي تعطي كل مرة نكهـــة خاصـــة للحظـــة المعيشة . ولعل هذه الانطلاقـــة الحقيقيـــة او المتخيلة تجد مجتلاها في بيتي زهير بن ابي سلمى :

فلست بمبتاع الحيـــاة بذلـــة ولا مرتق من خشية الموت سلما
تأخرت استبقي الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثـــل ان اتقدمـــا

وتمثل هذه الاندفاعـــة القوة والرغبة ، التمركز والثبـــات من جهة ، وتفريغ الشحنة المحتبسة من جهة اخرى ، شأن الريـــاح والامطار فهي لا تمثل السافيات التي تعفي على كل شيء ولا مـــا تجلوه السيول عن الطلول بل تأخذ شكل الرسول الناقل للعنف من بعيـــد فلا يبقى بعدها الا الطلول ، تلفهـــا الاولى وتكشفها الثانية، لتشهـــد لهذه القوة العاتية ولصراع الانسان من خلالها ، وهو مـــا يمكـــن ان يعبر عنه بالمصير .

ان الطعان والبراز وقطع الفلوات والتعرض للمخاطر ومجابهة الموت والحركـــة والرشاقـــة اللتيـــن يمثلهمـــا الفرسان علـــى صهوات جيادهم او ظهور ابلهم ، انمـــا تمثل كلهـــا صورة الخروج على المأساوي والحتمي ، تمثل في وقت معـــا التمزق ويد الغوث فكأنها رحمة تأتي من سعار الحياة وجمال الاشكال ، انهـــا صورة

الحكم وصورة الطعن فيه . وبذلك يمثل الشاعر الشهادة للواقع وتجريح تلك الشهادة ، في الحال الاولى قد تتساوق القصيدة مع معطيات الواقع ومتطلباته ، وفي الثانية يعبر الفن عن اصالته بالثورة على المصير . ان وجه الرفض الكامن وراء الوجه الظاهر من القبول هو رمز الحاجة الى صورة اخرى في الحياة ، وعندما لا يبقى شيء للرفض تموت الحرية ويصبح العقل ساكنا ، وهناك عالم شاسع من الاختلاف بين الرضى بالواقع مع الشوق الى تغييره ومجرد انعدام الحركة .



والشعر الجاهلي ، في نطاق الاستمرارية التاريخية يصدر ، اذن، عن واقع القبيلة ومناقبها وانسانيتها في حلة شاعرية نستطيع ان نقدر انها كانت ، في كثير من جوانبها ، مجافية لذلك الواقع رغم البرود الاشراقية التي تتلبسها والتي تجعل الحاجة الى الشعر ابدا مردها ان الخليقة لم تبلغ الكمال في اي عصر . ولعلنا نستطيع ، بشيء من التصور ، ان نرى المشاقة والتنازع حتى في مستهدف ذلك الشعر وفي صورته الانعكاسية التي تحمل وجهي الرغبة ، هذه الرغبة التي تشعر برعدة تعروها كلما تصورت امكان المضي في الشوط حتى نهايته وبت حبل الانتماء الى القبيلة ـ الام او تقويضها اركانها ، ولعل هذا الاحساس اشبه بما مثلته الاسطورة في « عقدة اوديب » .

وحقيقة الشعر الجاهلي ، في الجانب القبلي منه ، هو هذه الكلية في الواقع والتعبير عنها ، والتي تعيش من خلال الفرد ويعيش الفرد بها ، كلية لا يكون الوجود فيها اكثر من وجود راهن ، فالكلمة هي صنو الفعل او هي الفعل نفسه. ومن هذه الناحية يباين الشعر الجاهلي شعرا قبله يغلب عليه ايضا الطابع القبلي كالياذة هوميروس حيث يصطرع البشر والبشر انصاف

الآلهة والآلهة ليكتب القدر كلمته فيكون المنتصر الاخير .

وبذلك يكون المقصود بشاعر القبيلة هو الشاعر الذي عاش في تبعية كلية لوسطه الاجتماعي . ان هذا الشاعر انبثاق عن المجموع الذي ولد فيه وعاش ونشط ، وكل جهد للافلات منه يبدو وكأنه عبث ، حتى وان الصعلوك باعلانه حقده على رهطه يشهد بذلك على متانة الروابط التي قطعها . لقد كان شاعر القبيلة يجسد رهطه اكثر من سواه ، فثمة عشرات الروابط تشده اليه حتى في المواضع التي يبدو منفصلا ، حتى في مجال المشاقة بين نزعة الاستقلال الفردي وعوامل الاندماج في المجموع . ومهما تكن المكانة التي يحتلها الشاعر في قبيلته فهو يسهم بالتظاهرات الاساسية في حياة الجماعة ، فهو يشارك في الغزوات والمعارك كافة . ان هذا الشعر يستمد قوته الخاصة من ذاته وتبقى مكانة الشاعر الملهم ، الاجتماعية ، ثانوية .

واذا ما اعيد وضع شاعر القبيلة في اطار بيئته ، وفي ضوء ما تفرضه الوقائع ، بدا لنا ، بناء على ذلك ، كاحدى ديمومات العالم البدوي . فهو باصوله والدور الذي يضطلع به والذي انتقل اليه ، ومثالبه وفضائله ، واخيرا بالاداة التي يستعملها في نظمه ، تجسيد لتقليد مهيب . وانطلاقا من هذه الوقائع ايضا فهو في الادب رمز للمحافظة والتمسك بصنيع متصل به ، وليس عالمه ، لحسن الحظ ، كما هي الحال دائما ، مغلقا باحكام على نفسه ، فهو بالاضافة الى ذلك يضمر في احشائه بضعة اولاد سيعتبر تحررهم عامل تطور بطيء .

لقد كان الشاعر الجاهلي يحيا التجربة قبل ان يعبر عنها، وهي ليست تجربة فردية فحسب بل تجربة فردية ـ اجتماعية، تعيش في الضمير وتحكم السلوك ، وهي العروة الوثقى التي يتمسك بها . ولهذا السبب كان الشعر في مجموعه تقريبا غريبا عن الممارسة الذهنية الفنية كشكل مستقل من الفاعلية

البشرية ، فبغيته الاخلاص لانسانية القبيلة وحياتها ، وبالتالي، احكام اللحمة بين مقوماتها والقواعد والضوابط التي تطبقها او تحكمها ، لهذا قام الشعر الجاهلي مقام الآثار المنقوشة والرقوق المكتوبة عند غير العرب من اهل الحضارات القديمة من امم التاريخ . ولئن سمي الشعر « ديوان العرب » فلأنك تنظر في صفحته فتعكس على خيالك من مرآته صورة رمال الصحراء ومضارب الخيام وملاعب الولدان واسماء المنازل وموارد المياه واوصاف الخيل والابل ، قوام حياة الانسان في الصحراء ، في مجال الحركة لا السكون ، فكأنها الايقاع في سمفونية الحياة المتنقلة التي ابلغ في وصف مظهرها الحارث بن حلزة اليشكري :

اجمعوا امرهم عشاء فلما اصبحوا اصبحت لهم ضوضاء
من مناد ومن مجيب ومن تصـ ـهال خيل خلال ذاك رغاء

وشعر هذا شانه هو صنيع الاخلاص للحياة ، تحدوه رؤية واقعية في التماس المباشر بالعالم والانسان على قدر ما تطيقه الحياة في تلك الحقبة التاريخية . ومن هذا التماس ، اخذ الواقع المأساوي شكلا شاعريا ملحميا او مسرحيا لان الحياة في الصحراء لا تستقر على حال ، ففيها من المسرح وجها المقابلة او التقابل ، والمسرح هو الحياة. ولعل هذا المسرح هو احد الاشكال المسرحية عنفا ، فهناك القبيلة التي يلتصق بها المرء لان الحياة رهن بتماسكها وبقائها ، وهناك الضيق بها وبرتابة حياتها وعدم تركها اية ندحة للاستقرار والهدوء والتفكير ، اشبه بطوق يود نزعه او جدار يود ان ينفذ منه حتى لا تركد نفسه كالمياه الآسنة او الرمال الساكنة . فلتهب ريح الغزوات ولتستعد سيرة « أيام العرب » حتى يظل للحياة التي لا ترضي المنازع والطموح مقابل في تاريخ ومستقبل . وليظل الشاعر حامي التقاليد من جانب وحامل التطلع الغامض او المفصح عن الحاجة للخروج منها او عليها ، ومن هذا المستشرف يغدو انسانا حرا

يوجه الكلام الى اناس احرار فيهب الوجود شمولية من خلال الصيرورة ويحبو سكونية الصحراء نعمة بالحركة المتفجرة التي يمكن ان تكسر هذا الطوق او ان تهدم ذاك الجدار . ولا بد ان يطبعه موقفه هذا او احساسه بطابع انسان قلق لا يستقر به قرار في الارض فكأنه يستشعر رغبة مبهمة في ضرورة الخروج في رحلة غير واضحة المعالم نحو عالم يستشعر ازاءه بالعداء .
ان انسان الصحراء الذي تتقاذفه الفلوات وتأخذه السوافي من كل جانب ويعذبه شح الماء والغذاء ، انسان ضجر تتثاءب معه آلاف السنين . ولولا الحركة التي يفتعلها لبدت حياته غاية النهاية التي لا بداية بعدها ، فيمضي من خلال الصراع ليمجد الحياة ويبارك عليها بالاستهانة بالمشاق وحتى بالموت . وكل ذلك ليظل في كيانه الانساني ، انسانا يرفض ان يخنع او يعنو لحكم البيئة المبهظة ، فيقول على لسان قيس بن الحدادية :

فيوماي يوم في الحديد مسربل ويوم على البيض الاوانس لاهيا
فلا مدركا حظي لدى ام مالك ولا مستريحا في الحياة فقاضيا

صورة تلك الحياة تمثلها قصة معروفة يرويها اهل الاخبار، ولعلها اكمل قصة انتهت الينا في تصويرها وجوه تلك الحياة. والقصة واردة في « العقد الفريد » ويقترن اسمها بحرب البسوس، وقد بنيت عليها في عصور متأخرة قصة شعبية هي قصة « الزير ابو ليلى المهلهل » ، ولعلها من اكمل القصص العربية عن الحياة الجاهلية لدلالتها على طبيعة الحياة القبلية وعلى الاحساس بقسوتها وثقل وطأتها . والقصة لوحات متتالية : تشير الاولى منها الى ان كليبا رئيس بني تغلب قاد معدا ، وهي اتحاد من القبائل ، ففض به جموع اليمن وهزمهم وخلصت معد من ولاية التبابعة فاعترفت القبائل لكليب بالسيادة عليهم واعطوه قسم الملك وتاجه ، وعبر بذلك حينا من دهره حتى داخله زهو شديد وبغى على قومه حتى كان يحمي مواقع السحاب فلا يرعى حماه . ولما وردت ناقة البسوس ، وهي خالة جساس بن مرة من

بني شيبان ، اصاب كليب ضرعها بسهم فأحمت البسوس ابن اختها جساسا فخرج الى كليب فقتله ، وكليب صهره اي زوج اخته جليلة . وفي الرواية انه وضع عليه ، بعد موته ، الاحجار حتى لا تتناوشه الوحوش او الطير . وهذا الشق من القصة انما يروي، واقعا او رمزا ، كيف ان الروح الديمقراطية في القبيلة كانت تتأبى على الملك الاستئثار بالسلطة والخروج على النصفة والعدل ، كما انها تدل على ان الحصول على المرعى كان من الاسباب التي يقتتل من اجلها حتى الاهل والاقارب .

وتشير اللوحة الثانية الى ان جساس بن مرة عندما اتى اباه وقومه انكروا عليه فعله وتخوفوا مغبة الثأر والانتقام، ولكنهم لم يتخلوا عنه بل تضامنوا معه معبرين بذلك عن روح العصبية القبلية التي لا تقوم القبيلة الا بها . وانقسمت القبائل قسمين، قسم وقف بجانب تغلب وقسم وقف بجانب بكر .

وترمز اللوحة الثالثة الى التقاليد القبلية التي تدعو اقرب الناس الى المقتول الى مباشرة الاخذ بالثأر والانتقام ، وتصور القصة كيف ان شقيقه عدي بن ربيعة (المهلهل) يترك لهوه وخمره وصحبه ويهب للثأر لاخيه .

وتصور اللوحة الرابعة مشهد الحارث بن عباد البكري، فارس النعامة ، الذي انقبض في بيته لا يروم اشتراكا في هذه الحرب الا ان قتل ابنه بجير دفعه ، تبعا للتقاليد القبلية ، ليهب مطالبا بالثأر ،فيتولى امر بكر ويوقع بتغلب في يوم « قضة » المعروف بيوم « تحلاق اللمم » وقد اسر مهلهلا ، وهو لا يعرفه، ثم اطلق سراحه . ولعل الابيات التي انشدها قبل المعركة تعبر عن حال من اكره على خوض حرب يتمنى لو تحاماها ، وحتى لو كان فقد ابنه ثمن الانتهاء منها . يقول :

قربا مربط النعامة مني   لقحت حرب وائل عن حيال
لم اكن من جناتها ، شهد الله،   واني بحرها اليوم صال
لا بجير اغنى فتيلا ولا قوم كليب تزاجروا عن ضلال

وتنطوي اللوحة الخامسة على المشهد الانساني الاخير وهو

موقف جليلة اخت جساس التي قتل اخوهـا زوجها وقد قالت لها اخت كليـب : اخرجي من مأتمنا فانت اخت واترنا وشقيقة قاتلنا. فخرجت وهي تجر اعطافهـا فلقيهـا ابوها فقال لها : ما وراءك يا جليلة ؟ فقالت : ثكل العدد وحزن الابد ، فقد حليل وقتل اخ عن قليل ، وبين ذين غرس الاحقاد وتفتت الاكباد . فقال لها ابوها : او يكف ذلك الصفح واغلاء الديات؟فقالت: أمنيةمخدوع، ابالبدن تدع لك تغلب دم ربهـا ؟ وتضيف الروايـة ان جليلـة لما ارتحلت قالت اخت كليب : رحلة المعتدي وفراق الشامت ، ويل غدا لآل مرة من الكرة بعد الكرة . فبلـغ ذلـك جليلة فقالت : وكيف تشمت الحرة بهتك سترها وترقب وترها ، افلا قالت : نفرة الحياء وخوف الاعتداء . ثم انشدت ، على مـا يروى ، الابيات التالية ، وهـي ابرع ما قيل في معناها دلالة على لا معقوليـة هذا الاقتتال :

يا ابنة الاقوام ان شئت فـلا	تعجلي باللوم حتـى تسألـي
واذا انـت تبينـت الـذي	يوجب اللوم فلومـي واعذلـي
ان تكن اخت امرىء ليمت على	شفق منهـا عليـه فافعلـي
جل عندي فعل جساس فيـا	حسرتـي عما انجلت او تنجلي
فعل جساس على وجدي بـه	قاصم ظهـري ومدن اجلـي
يا قتيـلا قوض الدهـر بـه	سقف بيتـي جميعـا من عل
هدم البيت الذي استحدثتـه	وانثنـى في هـدم بيتي الاول
خصني قتـل كليـب بلظـى	من ورائي ولظـى مستقبلـي
ليس من يبكـي ليومه كمـن	انمـا يبكي ليـوم مقبـل
يشتفي المـدرك بالثـأر وفـي	درك ثأري ثكـل لمثكـل

وفضلا عمـا انطوت عليه هذه القصة من ايمـاءات ومعان ، يلاحظ ان الشعـر لـم يكـن فاعلية مستقلة ، فالجميع يحسنونه بقـدر او بآخر . والشاعـر انما يوجه خطابه الـى نفـر يملـك اكثرهم الملكـة الفنيـة نفسها . وكان الكثيرون مـن الشعـراء فرسانا ورؤساء قبائل ، لهذا لم يكـن غريبا ان يحكم الـرأي العام ويقوده الشعـر والشعراء . وبالغا ما بلغت الغرابة في ذلك

فقد كان الشاعر يقوم بما تقوم به الصحافة والخطابة والدعاية في ايامنا ، ولهذا ايضا كانت القبيلة اذا نبغ فيها الشاعر اقبلت اليها وفود القبائل يهنئونها به توقيرا للشعر واعتدادا بفضل الشاعر . ولهذا السبب ايضا ، كان الشاعر ينطق باسم القبيلة ويلزمها رفعة او ضعة ما يقوله او يأتيه ، ولهذا ايضا كانت صفتا الشاعرية والزعامة كثيرا ما تتلازمان .

★ ★ ★

ولعل اول مظهر يطالعنا من مظاهر التعبير عن الروح القبلية هو مظهر التضامن او الشورى . لقد كان دريد بن الصمة فارسا ورئيسا لعشيرته وشاعرا ، وفي احدى الغزوات نصح لجماعته بالعودة فأبوا عليه الاستماع الى نصيحته فلم يخالف لهم رايا ولم يتخل عنهم بل مضى معهم . واسفر الالتحام عن مقتل أخيه عبدالله وكاد ان يقتل هو نفسه . وقد سجل هذه الواقعة في معرض رثائه لاخيه ، كما عبر احسن تعبير عن هذه الروح القبلية في التضامن والشورى عندما قال :

امرتهم امري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا النصح الا ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وان ارى
غوايتهم انني بهم غير مقتد
وهل انا الا من غزية ان غوت
غويت وان ترشد غزية ارشد

ولعل عامر بن الطفيل ، وكان فارسا شاعرا وسيدا فيقومه، يصور الوجه الآخر من هذه الحقيقة القبلية :

وانبئت قومي اتبعوني ملامة
لعل منايا القوم مما اكلف
فان تك افراس اصبن وفتية
فاني لجراف بهن مجرف

ويرافق فكرتي التضامن والشورى فكرة النجدة والمسارعة الى الوقوف في وجه من يتهدد القبيلة او ينـــال منهـــا او يمس سمعتهـــا ، والابيات التي ترددت في هذا المعنى كثيرة منهـــا قول بشر بن ابي حـــازم الاسدي :

وينصرنا قـــوم غضـــاب عليكـــم
متى تدعهم يومـــا الى الحرب يركبوا

وخيل تنادي مـــن بعيـــد وفارس
حثيث باسبـــــاب المنيـــة يضرب

او قول قريظ بن انيف العنبري :

قوم اذا الشر ابدى ناجزيه لهم
طاروا اليـــــه زرافات ووحـــدانـــا

لا يسألـــون اخـــاهم حيـــن يندبهم
في النائبات على مـــــا قال برهانـــا

ومثل هذه الحياة التي تعرف فيهـــا المهادنة بانها وقفة بيـــن معركتيـــن تقتضي الاستعداد الدائم للقتال وللذود عن الحياض ، فالقبيلة ، ابدا ، مستنفرة ، وكأن المرء طالب او مطلوب في شكـــل من الحتميـــة التي تبدو وكأنهـــا الصورة الوحيدة للحياة . وفي ذلـــك يقول دريد بن الصمة :

يغار علينـــا واترين فيشتفى
بنا ان اصبن او نغيـــــر علـــى وتـــر

قسمنـــا بذاك الدهر شطريـــن بيننا
فلا نلتقي الا ونحن علـــى شطر

ويقول الاعشى في رثاء اخيه :

لا يأمن الناس ممساه ومصبحه في كل فج وان لم يغز ينتظر

وبجانب ما يدعـــو للحفاظ على القبيلة من اعدائها والطامعين فيها ينصرف الشعر الى التنويه والتذكيـــر بمقوماتـــها المعنويـــة والاخلاقية التي تدخل في نطاق ما يسمى «المروءة» والتي تنطوي على الشجاعة والكرم والاباء والنخوة ورعاية الجار وصون النساء

والحفاظ عليهن وغوث الملهوف والحلم والعفو عند المقدرة والانصاف ... الخ وتبرز هذه المناقب في شعر الجاهليين في مواضع الفخر والمديح والرثاء كما يبرز نقيضها في الهجاء . ونجد في باب الفخر ان الانتقال من الفخر الذاتي الى الفخر القبلي صعب التحديد ، فاذا اراد الشاعر ، في الاساس ، تمجيد اجداده المباشرين تراءى لنا انه يسلط الاضواء على «الانا» في ماضيه مما يوفر له التميز من الاخرين ، ويذكرنا ، بذلك ، ببعض فضائل اسرته . اما المديح فمصروف غالبا الى زعيم القبيلة لما اتاه من اعمال او لاحد البارزين او لذي سلطة او نفوذ او ثروة او جاه من غير قبيلته ، لسبب او لآخر . اما الرثاء والتفجع على الميت فهو متصل بمجموع الارتدادات النفسية ، كظهور الموت العنيف في سياق الحياة مع ما يستدعيه ذلك من التمرد والدعوة الى التأثر واللوعة امام المحتوم والخضوع لمشيئة القدر والانفعال امام المعروف والفضائل التي لن تعود الى القها السابق . ويمكننا التساؤل عما اذا لم يكن الشعر المأتمي، في شبه جزيرة العرب، مخصصا لتهدئة روح الميت . واذا كان الرثاء مديحا للميت فهو ايضا استصراخ جماعي في بعض الاحيان ، للاخذ بالثأر ، ويجوز، والحال هذه ، ان يحتوي على عناصر من الفخر . ومهما يكن من امر فان الرثاء يغوص في اعماق الوثنية العربية . ويرى بعض الباحثين ان الهجاء ينبع من اعماق العقلية السامية حيث يتوافى مفهوم القدرة السحرية المعترف بها بكلام الملهمين . وقد ظل هذا المفهوم حيا، على ميل نحو التراخي، في النصف الثاني من القرن السادس وطوال القرن التالي ، ثم اخذت المشاغل الاجتماعية، ومنها الاثر الذي يحدثه الهجاء، تكبت القيم السحرية ، ولكن دون القضاء عليها . وكان الرد على الهجاء يسمى نقيضة، والجمع نقائض ، وهنا نجد ان الكلمة ترتد الى ماض كان الهجاء فيه قوة سحرية ، ويعتبر رد الشاعر المهجو على خصمه بمثابة ابطال القوة الشريرة الكامنة في الهجاء . واذا استعرضنا ما قيل من

هجاء فلا يعدو ان يكون نقيض المناقب القبلية او نقيض المثل والقيم التي يعتنقها المجتمع . ورغم ان جذور هذه الاشكال الادبية تمت الى خلائق انسانية تتجاوز مفهوم القبيلة او تتعداه ، فهي في مجال القبيلة تعتبر جزءا متمما لكيانها المعنوي وتعكس المناقب التي يشترك فيها الرؤساء والمرءوسون . وبذلك تغنى الشعراء بكرم الشيم وكل ما اتخذوه مثلا رفيعا لهم في حياتهم وسلوكهم، فيقول ربيعة بن مقروم موجزا هذه الخصال :

فان تسأليني فاني امرؤ ... اهين اللئيم واحبو الكريما
وابني المعالي بالمكرمات ... وارضي الخليل واروي النديما
ويحمد بذلي له معتف ... اذا ذم من معتفيه اللئيما
واجزي القروض وفاء بها ... ببؤس بئيس ونعمى نعيما
وقومي فان انت كذبتني ... بقومي فاسأل بقومي عليما
يهينون في الحق اموالهم ... اذا اللذبات انتحين المسيما
طوال الرماح غداة الصباح ... ذوي نجدة يمنعون الحريما

وكان لابد ان تتقابل المفاهيم القبلية في الرئاسة مع مفاهيم الملكية ، وقد عكس الشعر بعض اشكال المعارضة ، ولكنها معارضة تتناول بعض مظاهر السلطة لا السلطة نفسها كشكل لتنظيم المجتمع ، وهي تنطلق من مفاهيم الاباء وعدم الخضوع للجور والظلم . ولم يسجل الشعر الذي انتهى الينا موقفا مبدئيا قاطعا برفض الظاهرة ككل. وقد عبر عن هذا الاحساس اكثر من شاعر، وان تفاوتت دوافعهم اليه ، فعمرو بن كلثوم ، وهو سيد قومه التغلبيين ، كان راضيا بتحكيم عمرو بن هند فيما شجر من خلاف مع البكريين ، وكان هوى الملك اولا مع التغلبيين ثم مال الى البكريين . ولكن الملك لم يكن له السلطان القوي الذي يلزم الاطراف ان تصدع بحكمه ، اذ ثمة توازن بين سلطة الملك والسلطة القبلية المتمثلة بأمير القبيلة . والمعلقة التي تعرض فيها عمرو بن كلثوم لعمر بن هند ، رغم ما فيها من حمية قبلية ، تظل في اسلوبها وروحها وتصويرها لعادات قبيلته من حيث الدين

والاجتماع والصناعات والالعاب ولعب الصبيان بالسيوف وقذف الكرة ، تظل ذات دلالات على وسط حضاري كانت تتحرك فيه قبيلته . ويظل للمعاني التي اوردها في معرض المقابلة بين مفهوم السلطة القبلية والملكية قيمة تاريخية ونفسية شخصية، يقول :

الا لا يجهلن احد علينا — فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأي مشيئة عمرو بن هند — نكون لقيلكم فيها قطينا
بأي مشيئة عمرو بن هند — تطيع بنا الوشاة وتزدرينا
تهددنا وتوعدنا رويدا — متى كنا لامك مقتوينا
فان قناتنا يا عمرو اعيت — على الاعداء قبلك ان تلينا
اذا ما الملك سام الناس خسفا — ابينا ان نقر الخسف فينا

ومثل ذلك نشاهد لدى شاعر لا يحب حياة القبيلة وتتحاماه القبيلة وهو طرفة بن العبد . وطرفة ، كما سنرى ، ضيق بالقبيلة يحس احساسا عميقا بوطأتها ورتابة حياتها، ومع ذلك تعرض لظاهرة الملكية وكأنه رأى فيها امتدادا لما لحقه من ظلم بعض اقاربه فيقول في هجاء عمرو بن هند :

فليت لنا مكان الملك عمرو — رغوثا حول قبتنا تدور
لعمرك ان قابوس بن هند — ليخلط ملكه نوك كثير
قسمنا الدهر في زمن رضي — كذاك الحكم يقصد او يجور

ونجد لدى احد الشعراء الجاهليين اشارة الى ظلم عمرو ابن هند وتفضيله ، على قلى ، الحياة في الصحراء على السكن في مواطن الحضارة والزراعة بجوار مثل هذا الملك الجائر فيقول :

ابى القلب ان يهوى السدير واهله — وان قيل عيش بالسدير غرير
به البق والحمى وأسد خفية — وعمرو بن هند يعتدي ويجور

ويهجو عبد قيس بن خفاف البرجمي النعمان بن المنذر ويعيره بأنه وارث الصائغ بقوله :

قبح الله ثم ثنى بلعن — وارث الصائغ الجبان الجهولا
من يضر الادنى ويعجز عن ضر — الاقاصي ومن يخون الخليلا
يجمع الجيش ذا الالوف ويغزو — ثم لا يرزأ العدو فتيلا

ولا نجد في هذا الشعر ما يشير الى رفض ظاهرة الملك كشكل من السلطة وانما الاشارة تنصرف الى بعض مظاهرها في الحماقة والجهل والجور وايذاء الاقربين ... ولا نجد مشبها لهذا الهجاء الذي قوبل به احد ملوك المناذرة بالنسبة الى الفساسنة، ولعل سبب ذلك انهم ربطوا ملكهم بعصبية يمنية من القبائل الغسانية والقبائل اليمنية الموالية لها فضلا عن استعداد اليمنيين الحضاري لتقبل السلطة الملكية لسابق ما الفوه في ظل حضارة اليمن ونظامها السياسي .



وقد استتبع المفهوم القبلي والحياة القبلية اتخاذ موقف من الحرف والزراعة ، ولعل اليمنيين هم الذين حملوا هذه الفاعليات الاقتصادية الحضارية، كما ان دويلات الحدود والذين ارتدوا الى الجزيرة العربية بعد تصدع دولتي البتراء وتدمر قد حملوا معهم رؤى الحضارة ، فضلا عن التمازج مع الجوار والاطلاع على ما وصلوا اليه . ولكن النظرة الى الصناعة والزراعة ظلت دون ما يليق بالانسان الحر اتيانه وستتجاوز هذه النظرة الحياة القبلية الى عصر الرق حاملة معها احتقار العمل اليدوي . وليست لدينا صورة واضحة عن الموقف الاجتماعي من هاتين الفاعليتين في حضارة اليمن القديمة ، وان تكن الزراعة محترمة ولا ريب، ولكن ما انتقل الينا من العصر الجاهلي كان يشير الى دونية في التقدير، وان تكن الحرف تأتي في اسفل السلم ولعلها الصق بعمل الرقيق.

وقد عرفت اليونان القديمة هذه النظرة الى العمل اليدوي في ظل حضارة زراعية ، اذ استطاع الفكر فيها ان يستقل كليا عن العمل وان يخلص الى تأملاته الفكرية والروحية ، وما ذاك الا لان الانسان لم يكن بعد قد عرف دوره كابن مطور للطبيعة يتجلى جوهره في العمل فتتجسد حقيقته في نتاج ملموس . لقد

كانت الطبيعة موضع تأمل ورهبة وعبادة وحسب ، لهـــذا لم يكن يتسنى للانسان القبلي ان ينفذ الى الطبيعة وان يؤنسنها بالعمل فالاتحاد الاخير بين الاشياء والفكر لا يمكن استشفافه الا بماهيته، فهو البرعم المشترك بين الوعي والعالم ، المعرفة والواقع، وبذلك يتوجه التاريخ نحو خلق وابداع اراديين باستمرار ، ويأتي التاريخ في بؤرة التوافي مع الكائن البشري ، وهذا ما عجزت عن الوصول اليه المجتمعات القديمة .

وحتى هذه المرحلة التي بلغها المجتمع اليوناني القديم لـــم يكن المجتمع العربي، لما قبل الاسلام ، قد بلغها ، فالفاعلية التـــي اعطتها الحياة حق الصدارة هي المتمثلة في الحياة الرعوية والتـــي تحميها القبيلة ، وحماتها الفارس في الدرجة الاولى ثم الشاعـــر والخطيب .. ورجل الرأي . ولئن كان التاجر قد بدأ يتلاءم مـــع الواقع القبلي ، فقد كان يلزمه ان يضيف الى الفاعلية التجاريـــة وقاء من مكانـــة او سند قبلي .

وهكذا عكس الشعر الجاهلي ، في منحاه القبلي ، صـــورة هذا الاحتقار للعمل والزراية به ، وبدت شخصية الشاعر وكأنها نقيض الحرفي او الزارع ، فالشاعر صنو الساحر القديم ، يروم تبديل الواقع او احتماله بوسائل اقرب الى الوسائل السحريـــة، وكانت الحياة في الصحراء تتحدى منطق الشاعر وتفذيه . وفي هذا المجال لا توجد هوة كبيرة بين الساحر والشاعر ، فالشاعـــر الذي يقول : « ما اطيب العيش لو ان الفتى حجر» لانه غير قـــادر على الالتحام بالاشياء يتضح له نقصه وبالتالي عجزه عـــن ارواء تعطشه الى الكمال الا بالتحقق خارج الاشياء ، وان يكن في الوقت نفسه يشارك هذه الاشياء وجودها دون ان يملك القدرة علـــى تبديلها ، وهو لا يستطيع ، في النهاية ، الا ان يخضع لها . مثل هذا الانسان في محاولته مقاومة مثل هذا التشيؤ يروم المطـــلق تعاليا وتصعيدا وتجاوزا لعجزه عن تبديل الطبيعة والمجتمع عـــن طريق العمل او الفعل ، ويصبح لديه الايقاع والحركة السبيل الى

الفن ، وبه يمتلك ما عز عليه امتلاكه ويسيطر على ما خرج على ارادته ، وبالتالي يصبح لديه العمل تنازلا ودونية يريانه العالم والحياة دون مستوى العاطفة او الشعور المتوفز .

وهكذا كان مقدرا لهذا الشعر ان يكون له موقف المتعالي على الحرف والمهن، هذه الحرف والمهن التي كانت منتشرة في اليمن نتيجة الحضارة التي قامت فيها، لذلك اقترن الفخر من اليمنيين بهذه النظرة ، فنرى امية بن خلف الخزاعي يهجو حسان بن ثابت وهو من اصل يمني بقوله :

الا من مبلغ حسان عني ... مغلغلة تدب الى عكاظ
اليس ابوك قينا كان فينا ... لدى القينات فسلا في الحفاظ
يمانيا يظل يشد كيرا ... وينفخ دائبا لهب الشواظ

وسبق ان اشرنا الى ما هجا به عبد قيس بن خفافة البرجمي النعمان بن المنذر ، وهو ايضا يماني الاصل :

قبح الله ثم ثنى بلعن ... وارث الصائغ الجبان الجهولا

ولا ريب في ان هذا التشهير باليمنيين امتد الى ما بعد الاسلام ، فقد قال علي بن ابن طالب للاشعث بن قيس ، بعد وقعة صفين ، وقد استفزه الاشعث واحنقه : « عليك لعنة الله ولعنة اللاعنين، منافق بن كافر وحائك بن حائك » . ويعقب شارح نهج البلاغة على هذه العبارة بقوله : « واهل اليمن يعيرون بالحياكة والاشعث يمني من كندة ويضيف الى تعقيبه ما قاله خالد بن صفوان في ذم اليمانيين : « وليس فيهم الا حائك برد او دابغ جلد » .

اما العمل الزراعي فليس لدينا الكثير عن موقف الشعر منه ، اذ لم يصلنا شيء من شعر اليمن كما لم يصلنا الا النزر اليسير من شعر العرب في مواطنهم الزراعية . ويظل هناك فرق بين الرغبة في الاستمتاع بنعم الحضارة الزراعية وبين النظرة الى العمل الزراعي نفسه ، فوصف القصور والحياة الناعمة والرياض له آثار قليلة في شعر الشعراء الذين ترددوا على بلاطي المناذرة

والفساسنة ، اما المنخل اليشكري الذي كان يعيش بجوار الحيرة فقد عبر عن احساس جديد في وصفه اشجار النخيل عندما قال:

من الواردات الماء بالقاع تستقي باعجازها قبل استقاء الحناجر

ولكن العمل الزراعي عموما ظل ينظر اليه من خلال المفاهيم القبلية نظرة لا تليق بمكانته ، وان تكن هذه النظرة اعلى من مثيلتها الى الحرف ، لان في الزراعة مجتلى لتبديل الطبيعة وتجميلها يدرك بالاحساس المباشر . وحتى الاعشى الذي كان من سكان قرية منفوحة وكان ينطوي على حس حضاري لكثرة تردده على مواطن الحضارة الدارسة او القائمة ، لم يتورع في سورة نزوة قبلية ان يفضل رعي الابل والغنم على العمل الزراعي ، وقد هجا ايادا في بعض شعره لانها تعتمد على الزراعة بقوله :

لسنا كمن جعلت اياد دارها تكريت تنظر حبها ان يحصدا

ويرى الدكتور جواد علي ان ضيق الاراضي المزروعة بالنسبة الى الصحراء صير العرب قوما يكرهون الزراعة وينفرون منها ويرون المزارع مواطنا من الدرجة الدنيا . ولو كانت للعرب مياه فائضة وامطار غزيرة لما كرهوا الزراعة ولما ازدروا شأنها، فحرمانهم من الماء جعلهم يستحقرون شأن الزراعة لانهم لم يتذوقوا ثمرتها ولم يشعروا بخيراتها ، ولهذا اختلف عنهم اهل اليمن وبقية العربية الجنوبية ومن وجد عندهم الماء فغرسوا وزرعوا واعتبروا الزراعة نعمة وتقدموا الى الهتهم لكي تبارك في زرعهم وتنعم في حصادهم وتعطيهم غلات وافرة .

ولئن كان العمل الزراعي مرغوبا عنه في الصحراء فقد تركت الطبيعة غير الصحراوية اثارها ، فثمة تأثيرات محلية وجدت هنا ، اكثر من اي مكان اخر ، فرصة للظهور مثل منطقة الحيرة او المنطقة الفراتية ، ونجد ذلك في قول عبيد بن الابرص :

تذكرتهم ما ان تجف مدامعي كأن جدول يسقي مزارع مخروب

وان دجلة والفرات يؤديان موضوعا تشبيهيا تذوقه الناس كثيرا ، ويعبر عنه عبيد بن الابرص بقوله :

تأمل خليلي هل ترى من ظعائن يمانية قد تفتدي وتروح
كعوم السفين في غوارب لجة تكفئها في ماء دجلة ريح

ونجد لدى حسان بن ثابت وصفا للواحة وهو نادر في الشعر البدوي ، ويقرنه حسان هنا بموضوع فخري ، وكأنه ينطوي على نظرة حضارية تحترم الزراعة وتدعو للمباهاة بها فيقول :

لنا حرة مأطورة بجبالها بنى المجد فيها بيته فتأهلا
بها النخل والآطام تجري خلالها جداول قد تجري رقاقا وجرولا
اذا جدول منها تصرم ماؤه وصلنا اليه بالنواضح جدولا

الفصل السادس

محاولة تطوير المفهوم القبلي من خلال القبيلة

الخروج على القبيلة او على مفهوم الحياة القبلية نفسها عملية «قيصرية» تقتضي مغالبة النفس وامتلاك قدر كبير من الفردية وايجاد مرتكز مادي او روحي يساعف في ذلك . ونظرا لما طرا على الحياة ، نسبيا ، من دواع مادية او روحية بدأت تعين الفرد على بداية الخطو في هذه الطريق ، فقد وضع مفهوم الخروج على الحياة القبلية قيد الامكان او قيد القوة التي ترتقب اللحظة المناسبة للخروج الى الفعل ، وقد تمثلت هذه الحقيقة في لمح معبرة جلاها الشعر الجاهلي في حلة من المناقب والتطلعات .

واهم هذه الظاهرات وادعاها لوضوح الرؤية والقصد ، الدعوة الى السلم بين القبائل المتنازعة وكراهية الحرب الداخلية والرضى بالتحكيم فيما يشجر من خلاف واستشعار كل قبيلة قدرا من التعاطف مع القبائل الاخرى . واجلى ما يشاهد في هذا الصدد ما جرى على لسان الشاعر زهير بن ابن سلمى، هذا الشاعر الذي حمل حكمة الشيوخ وخبرة من عركته الايام وحسا

انسانيا يميل الى الرفق والتآخي ونبذ استعمال العنف ، بديلا عن اسباب الاحتراب والكراهية التي بدات النفوس تعافها ، وقد ضمن ذلك قصائده المدحية التي خص بها المتوسطين في الصلح بين عبس وذبيان . لقد كانت امام زهير بن ابي سلمى حرب «داحس والغبراء» ، التي بدات برهان على سباق ثم استشرت بما تبعثه العصبية القبلية من تضامن وتناصر ، دون القناعة الوجدانية ، فكان كل فريق يوغل في هذه الحرب رغم عرفانه بطلان اسبابها ودواعيها او تفاهتها . وكان كل فريق يرى خيرة ابنائه وابناء خصمه ، وكلاهما يرجع الى اصل واحد ، يتخطفهم الموت في حرب لا معقولة . ولعل ابياتا قليلة قالها قيس بن زهير سيد بني عبس ، والذي كان يعرف بقيس الراي ، في رثاء خصومه بعد يوم «جفر الهباءة» تعبر عن هذه النفسية المعذبة امام الموجبات القبلية ، يقول :

لتعلم ان خير الناس ميتا على جفر الهباءة ما يريم
ولولا ظلمه ما زلت ابكي عليه الدهر ما طلع النجوم
ولكن الفتى حمل بن بدر بغى والبغي مرتعه وخيم
اظن الحلم دل علي قومي وقد يستجهل الرجل الحكيم

ويكرر هذا المعنى معبرا عن نفوره من قتال الاشقة الاعداء فيقول :

شفيت النفس من حمل بن بدر وسيفي من حذيفة قد شفاني
شفيت بقتلهم لغليل نفسي ولكني قطعت بهم بناني

اما الشاعر زهير بن ابي سلمى فلم يكن في الموقف المحرج الذي كان فيه قيس بن زهير ، وهو سيد قبيلته واحد اطراف النزاع منذ بدايته ، فكانت له وقفة تأمل ، بعد ان هدات الامور نسبيا ، ليعبر عن احساسه واحساس الذين كانوا يشاركونه فيه، فيقول في مدح الساعين للصلح :

يمينا لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سحيم ومبرم
تداركتما عبسا وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وقدقلتما ان ندرك السلم واسعا بمال ومعروف من القول نسلم
فاصبحتما منها على خير موطن بعيدين فيها من عقوق ومأثم
وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هي عنكم بالحديث المرجم

وهكذا تمضي المعلقة لتصور اهوال الحرب ولتدعو لاداب جديدة في الحياة توشيها الحكمة والاعتدال وضبط النفس، وهو ما لا يصدر عن حياة بدوية فجة الصقت بالعرب جميعا قبل الاسلام ، وكأن هذه الصورة المغلوطة حقيقة لا يرقى اليها الشك او ضرورة لا بد منها . وتمام الموقف لدى زهير بن ابى سلمى هو الحلم وحسن تصريف الامور والركون الى مجلس شورى القبيلة الذي يمكن لاي شخص ان يحضره وان يدلي برايه فيه، فيقول :

وفيهم مقامات حسان وجوههم واندية ينتابها القول والفعل
اذا جئتهم الفيت حول بيوتهم مجالس قد يشفى باحلامها الجهل

ولعل الاحساس بضرورة الخروج من اسار مؤسسة الثار كان يشكل حاجة نفسية بقدر ما كان يمثل حاجة اجتماعية. وفي موقف الشاعر امريء القيس من وفد بني اسد ما يمثل هذا الصراع بشقيه الواقعي والوجداني . لقد كان امرؤ القيس آخر ملوك كندة ، هذه الدويلة او الاتحاد القبلي الذي برز في جملة المحاولات الرامية لتجاوز مفهوم السلطة القبلية ، وبالتالي الحياة القبلية . وكان امرؤ القيس يعيش عيشة لهو وانصراف الى الملذات شأن ابناء الملوك ، فلما قتل ابوه وضاع الملك وجد نفسه مجددا على صعيد الحياة القبلية فألزمه المأزق الذي تردى فيه العودة الى مفاهيمها ، مع اننا لا نجد في شعره الا الوقفة الذاتية او الموقف الذاتي المعبر عن فردية جديدة تنم على تصور شكل آخر من الحياة . ولعل قصة التماسه العون من الامبراطورية البيزنطية يدل على يأس فردي من امكان العودة الى الملك عن طريق القبيلة وبالتالي امكان استقراره . ويروي الاخباريون ان وفدا من بني اسد وفد على امريء القيس بعد مقتل ابيه، وكان في

عداده قبيصة بن نعيم الذي توجه بعد تمهيد بارع جميل مشرب بتحكيم الخلق الكريم وتناسي الاحقاد ثم عرض الصلح بشكل يجمع الاحتمالات المعروفة في عالم الصحراء اذ قال :

« فأحسن الحالات في ذلك ان تعرف الواجب عليك في احدى خلال ثلاث : اما ان تأخذ من بني اسد اشرفها بيتا واعلاها في بناء المكرمات صوتا فقدناه اليك بنسعة تذهب ، مع شفرات حسامك ، بباقي قصرته فيقال : رجل امتحن بهلك عزيز فلم تستل سخيمته الا بتمكينه من الانتقام او فداء بما يروح على بني اسد من نعمها وهي تتجاوز الحسبة ، وكان ذلك فداء ترجع به القضب الى اجفانها لم يردده تسليط الاحن على البرءاء ، واما ان توادعنا حتى تضع الحوامل فنسدل الازر ونعقد الخمر فوق الرايات ، قالوا : فبكى امرؤ القيس ساعة ثم رفع طرفه اليهم فقال : قد علمت العرب ان لا كفاء لحجر في دم وانني لن اعتاض به ناقة او جملا فاكسب بذلك سبة الابد وفت العضد،واما النظرة فقد اوجبتها الاجنة في بطون امهاتها ولن اكون لعطبها سببا» .

والصورتان تتقابلان في نفس السائل والمسئول ، فكان اقتراح التجاوز عن مؤسسة الثأر وبعض التقاليد القبلية وكان تردد المطالب بالثأر ازاء ارث نفسي واجتماعي قديم .



والظاهرة الثانية هي الشعور بالحاجة الى حكومة تسوس الناس والتي تمكن الفرد من التزام موقف شخصي لا يتضامن دائما مع قبيلته في كل ما ترتكبه او تأتيه مما قد يكون مخالفا لصوت الضمير او العقل . والحكومة هنا هي سياسة الناس بمنطق جديد قد يحتفظ بقدر من مفهوم السلطة القبلية ولكنه يتجاوز ما يجعل منها الحياة محكومة بجملة من التقاليد التي يرضخ لها ، برضى او بدونه ، الرؤساء والمرءوسون .

ولا ريب في ان حياة العرب ، كما اسلفنا بدات تتطور، ولو ببطء ، في مكوناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية بدخول الزراعة والحرف وارتفاع شأن التجارة في مواطن مختلفة وما استتبعته من انتشار الملكية الفردية والاشكال القديمة المستحدثة من الملكية المشتركة ومن بواكير تشكلات سياسية تتناسب وما طرا من جديد ، اذ لا بد عند بلوغ التطور الاجتماعي حدا تستقر فيه الملكية الفردية ـ او تكون فيه بسبيل الاستقرار، من شكل من الحكم يستبعد الفوضى القبلية ويستدعي قواعد معروفة مقررة يلتزم بها الاقوى ولو كان بوسعه الخروج عليها احيانا . وتقوم عندئذ فوق الفرد سلطة قد يرضى بها طوعا او قسرا كما يقوم شكل من العلاقات ارقى، قد يتبدل من خلاله شكل الحرية الفردية فتتسع من جانب وتضيق من جانب ، بيد ان الواقع يكون قد مضى في طريق التطور بما طرا عليه من تبدل في قوى الانتاج وبما شاع فيه من لحمة لغوية وثقافية وروحية وحضارية تغني الذات الفردية ولكنها تقيد من اندفاعاتها وشعورها بحرية الفرد الخارج على الضوابط والقيود .

ولعل شاعرا من قبيلة مذحج اليمنية هو الافوه الاودي يعطينا صورة شاعرية لمثل هذه الحكومة التي يسبق الاحساس الجمالي في تصويرها او تصورها الواقع والفكر ، كما تعبر الابيات التي قالها عن حق الفرد في اعلان حريته الفردية في وجه التقاليد القبلية الطاغية مع ابراز معان جديدة في الحق والعدالة، يقول :

فينا معاشر لم يبنوا لقومهم
وان بنى قومهم ما افسدوا عادوا
لا يرشدون ولن يرعوا لرشدهم
فالغي منهم معا والجهل ميعاد
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم
ولا سراة اذا جهالهم سادوا

كيف الرشاد اذا ما كنت في نفر
لهم عن الرشد اغلال واقياد
اعطوا غواتهم جهلا مقادتهم
فلكهم في حبال الغي منقاد

الى ان يقول :

حان الرحيل الى قوم وان بعدوا
فيهم صلاح لمرتاد ومعتاد
فسوف اجعل بعد الارض دونكم
وان دنت رحم منكم وميلاد

ويقول في قصيدة اخرى :

واني لاعطي الحق من لو ظلمته
اقر واعطاني الذي انا طالب
وآخذ حقي من رجال اعزة
وان كرمت اعراقهم والمناسب

ويكفي ان نجري المقارنة بين هذه الصور والمعاني وبين نظائرها في شعر الشعراء الذين التزموا المفاهيم القبلية الصرف حتى نرى الفارق ونلمح بارق شخصية فردية تحاول ان تعبر عن تناميها بشكل معدل او مطور . وقد نشاهد هذا الاحساس لدى شعراء آخرين دون ان يكون لهم وضوح الرؤية والمرمى كما كان للأفوه الأودي . ومن ذلك ما نجده لدى الشاعر ذي الاصبع العدواني عندما يقول :

عف بؤوس اذا ما خفت من بلد
هونا فلست بوقاف على الهون
والله لو كرهت نفسي مصاحبتي
لقلت اذ كرهت قربي لها بيني

او لدى الشاعر كعب بن سعد الغنوي :

ولست بمبد للرجال سريرتي   وما انا عن اسرارهم بسئول
ولست بلاقي المرء ازعم انه   خليلي وما قلبي له بخليل

وحتى مفهوم الشجاعة طرأ عليه ما يتجاوز الجانب العدمي الذي يستهدف ملاقاة الموت ، وكأنها غاية في ذاتها ، يقصد بها ذيوع الصيت ، ولو بعد الممات ، اكثر مما تعنيها الحياة نفسها.

ومن ذلك قول الشاعر اوس بن حجر :

ولما دخلنا تحت فيىء رماحهم
خبطت بكفي اطلب الارض باللمس

وليس يعاب المرء من جبن يومه
اذا عرفت منه الشجاعة بالامس

ويروى عن عمرو بن معد يكرب ، الفارس المشهور ، ان الصمة بن بكر اغار على قومه فاستاق ابلهم وسبى، فيمن سبى، اخت عمرو،وكانت تدعى ريحانة متبعه عمرو ومعه اخوه عبدالله، وفي الطريق رجع عبدالله وتبعه عمرو وحده يناشده ان يخلي عن اخته فلم يستجب له ، ولم يئس رجع وهي تناديه باعلى صوتها: يا عمرو ، وهو يقول وصوتها يرن في اذنيه :

أمن ريحانة الداعي السميع ... يؤرقني واصحابي هجوع
سباها الصمة الجشمي عصبا ... كأن بياض غرتها صديع
وحالت دونها فرسان قيس ... تكشف عن سواعدها الدروع
اذا لم تستطع امرا فدعه ... وجاوزه الى ما تستطيع

ويذكر ان ربيعة بن المكدم ، احد فرسان العرب المشاهير، طعن عمرا ذات مرة فالقاه عن فرسه واخذها ثم لقيه مرة اخرى فضربه فوقعت الضربة في قربوس فرسه فقطعته حتى عض السيف بجسد الفرس ، فلم يكن من عمرو الا ان سالمه وتركه وانصرف، فلا عجب اذا راينا هذا الفارس المقدام يتحدث عن فراره ونجاته، حذر الموت ، تعقلا منه وايثارا للسلام فيقول :

ولقد اجمع رجلي بها ... حذر الموت واني لفرور
ولقد اعطفها كارهة ... حين للنفس عن الموت هرير
كل ذلك مني خلق ... ولكل انا في الروع جدير

ويفسر هذا التعقل الذي صار لعمرو ، تسامحه وميله

للمسالمة وايثاره للخير ، فقد قتل اخوه عبدالله فآثر ان تدفع اليه ديته ، ولكن اخته اعترضت وقالت في ذلك شعرا تعيره فيه وتعرض به :

فان انتم لم تثأروا بأخيكم فمشوا بآذان النعام المصلم
ودع عنك عمرا ان عمرا مسالم وهل بطن عمرو غير شبر لمطعم

وهذه المسألة ليست من قبيل الجبن في طبيعة عمرو بالذات وانما هي نتيجة لرزانة حكيمة وتعقل .

وحتى مفهوم السبي لم يعد لدى بعض النفوس الكريمة اشعارا بالمذلة والمهانة ، لان هذه الفردية لدى الرجل في الخروج على المفاهيم القبلية ، وقد اشربت بعض المبادىء الدينية التوحيدية ، كانت تتلمس موقفا انسانيا ابعد من انسانية القبيلة . ولئن بقي السبي ، بقوة الواقع ، فينبغي الا يتجاوز فكرة الحصول على المراة ، وبعد الحصول عليها فيجب ان تعامل كذات فردية مقابل ذاتية الرجل الفردية . وتنسب الابيات التالية الى حاتم الطائي :

وما انكحونا طائعين بناتهم
ولكن خطبناها بأسيافنا قسرا
فما زادها فينا السباء مذلة
ولا كلفت خبزا ولا طحنت قدرا
ولكن خلطناها بخير نسائنا
فجاءت بهم بيضا وجوههم زهرا

★ ★ ★

ولكن الخروج على المفاهيم القبلية لم يقف عند هذا الحد فقد قامت دويلات الحدود وامتد رواقها الى داخل الجزيرة العربية وكانت فيما تمثله تجاوزا لمفهوم القبيلة ولو تلبست بعض اشكالها او مظاهرها . ولعل اهم ما ادخلته على معنى السلطة القبلية هو ايجاد مرجع اعلى من رئيس القبيلة يمكن اللجوء اليه ،

بما له من سلطة ، للفصل فيما يشجر من خلافات او منازعات.
ولا ريب في ان الانتقال الى مرحلة الدولة المركزية الشاملة لا بد ان يمر عبر اشكال وسيطة تتلاقى فيها النزعة الى نظام ملكي وفردية القبيلة في محاولة توفيقية يطغى فيها هذا الجانب او ذاك تبعا لموازين القوى وشكل السلطة والمدى الذي بلغته .

وقد كان الامر في دويلة الغساسنة على قدر من اليسر لاجتماع العصبية القبلية مع مفهوم السلطة الجديدة ، اما دويلة المناذرة فقد لاقت مصاعب نوعية حاولت ايجاد الحلول الوسيطة لها . ومن هذه المتاعب مجاورتها لقبيلتين من ربيعة قويتي البأس والشكيمة هما بكر وتغلب ، وقد تكونان على صعيد القوة ، في مستوى دولة المناذرة او تفوقانها . لهذا كانت هذه الدولة في سعيها لكسب ولائهما وبسط شيء من السيطرة عليهما تكتفي بشيء من السلطة النسبية وتحاول ان تقوم بدور الحكم فيما ينشأ بينهما من خلاف او نزاع فتتعزز مكانتها ويعتاد الطرفان على اللجوء اليها . وهذه العلاقة بين الطرفين كانت تشير الى نشوء قناعة جديدة تمليها الحاجة الى سلطة اعلى من سلطة القبيلة ، لا سيما وان القبيلتين اخذتا تنتشران في المواطن الزراعية ، ولولا ذلك لما كان بالوسع تصور هذا الرضى او تصور اعتراف القبيلتين بهذه السلطة الملكية التي تعلو في سلم الاعتبار سلطة رئيس القبيلة. وفي مجال الصورة الادبية الانعكاسية لهذا الواقع تغدو لمعلقة الحارث بن حلزة اليشكري مكانة تستحق ان نتوقف عندها لاشتمالها على شكل من الشعر السياسي المتطلع الى مفهوم او شكل مطور من السلطة .

وترد دواعي هذه المعلقة الى تاريخ العلاقات بين بكر وتغلب، فلقد سبق ان اشتعلت الحرب بينهما طويلا فاستشعرت القبيلتان ضرورة وجود مؤيد زاجر يمنع تمادي هذه الحروب كما يمنع استمرارها او احتمال حدوثها وتجددها بعد انتهائها ، فلاذتا بملك الحيرة حكما بينهما . ولعل ملك الحيرة استشعر عجزه عن

فرض سلطته المباشرة عليهما فلجأ الى المواثيق يأخذها من كل طرف كما لجأ الى اخذ رهائن من القبيلتين ضمانا لتنفيذها. وهذه الضمانة من شأنها ان تيسر له سلطة ادبية او سياسية نسبية ، وقد اخذ من كل قبيلة مائة غلام فاذا اعتدت احداها على الاخرى اقاد من الرهائن .

وقد سار عمرو بن هند على خطة ابيه في هذا الارتهان ، وذات يوم سير الملك ركبا من بكر وتغلب الى جبال طيء فأجلى البكريون التغلبيين عن الماء ودفعوهم الى مفازة فتاهوا فيها وماتوا عطشا فغضب بنو تغلب وطلبوا ديات ابنائهم فأبت بكر فاحتكموا الى عمرو بن هند . ولما كان يوم التقاضي انتدبت تغلب شاعرها وسيدها عمرو بن كلثوم للدفاع عنها وانتدبت بكر احد اشرافها النعمان بن هرم . وكان عمرو بن هند يفضل التغلبيين على البكريين فوقع جدال بينه وبين النعمان بن هرم غضب له الملك فطرد النعمان فقام عمرو بن كلثوم فانشد قسما من معلقته . ولما طرد الملك النعمان بن هرم شاعر البكريين ، لاساءته اليه ، خاف الحارث بن حلزة اليشكري على قومه فقام ينشد بين يدي الملك من وراء الستور ، لبرص كان فيه ، فاصلح ما افسده النعمان وكان لقصيدته وقع حسن حتى ان الملك امر برفع الستور التي كانت بينهما وادناه منه واطعمه في جفنته ثم جزء نواصي الرهائن السبعين من البكريين الذين كانوا عنده وسلمها اليه .

ولا ريب في ان الحظوة التي نالها هذا الشاعر لم تكن في غير موضعها بالنسبة لملك مثل عمرو بن هند ، ويكفي المرء ان يجري المقارنة بين معلقة عمرو بن كلثوم ومعلقة الحارث بن حلزة ليرى ان الاول لم يجد ما يقوله سوى الاعتداد بقبيلته والاعتزاز بعصبيته في حين ان الحارث يعترف بسلطة الملك وبحكمه ويظهر الرضى بما سيسفر عنه ، وينطلق من مفهوم من المسئولية الشخصية محاولا ان يبريء القبيلة ككل من جريرة تصرفات بعض افرادها . ولئن جرى في بعض الابيات مجرى الشعراء القبليين

فلم يزد في ذلك على تقليد يلتزمه كل شاعر وكأنه طريقة ادبية او مدرسة شعرية . يضاف الى ذلك ان الموضوع الذي طرقه والكيفية التي تناوله بها تدل على فهم سياسي جديد، فقد تميز الحارث في معلقته بالدهاء عندما عرَّض بالتغلبيين كما تميز بالحكمة والرزانة والظهور بمظهر الراضي والمقتنع بما للملك من حق الحكومة او الولاية .

وان عودة الى بعض الابيات التي وردت في المعلقة تظهرنا على هذا التطور ، فالشاعر يعدد مناقب الملك مشيدا بحس العدالة فيه وبامتداد سلطته وهو ملك لا كفاء له ، كما ينوه بالتزام جانبه في الحروب لا كما يقف التغلبيون منه . ولا ريب في ان الملك عمرو بن هند كان يسره ان يسمع منه ذلك ويسره ان يشيع هذا الشعر بين القبائل كدعاية له . يقول الحارث :

ملك مقسط وافضل من يمـ شي ومن دون ما لديه القضاء
ملك اضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفاء
لتكاليف قومنا اذا غزا المنذر هل نحن لابن هند رعاء

ثم يذكر التغلبيين بالعهود والمواثيق الواجب احترامها والتقيد بها، كما ينظر الى المسئولية نظرة تنم على فهم للمسئولية الشخصية في المثوبة والجزاء ، ويشير الى ان اخوانهم التغلبيين يغلون في اعتدائهم عليهم بالقول ، وكأنه يستهجن المبالغات القبلية التي تعاد او تستعاد دائما وكأنها لازمة لكل قصيدة ، فيقول :

واذكروا حلف ذي المجاز وما قد
م فيه العهود والكفلاء
واعلموا انا واياكم فيه
ما اشترطنا يوم اختلفنا سواء
أعلينا جناح كندة ان يغـ
نم غازيهم ومنا الجزاء

الى ان يقول :

ان اخوانـنـا الاراقـم يعلو ن علينـا فـي قيلهم اجفـاء
يخلطون البـريء منا بذي الذ نب ولا ينفـع الخلي الخـلاء
زعمـوا ان كل من ضرب العيـ ر موال لنـا وانـا الـولاء

وهكذا بدا شعراء شرقي الجزيرة العربية وكذلك شعراء القبائل الفراتية يشيرون احيانا في مدحهم ملوك الحيرة الـى سيف التهديد الذي سلطته جيوش هؤلاء الملوك على دنيا القبائل ، وقد عبر عن ذلك المثقب العبدي في قوله :

الـى ملـك بذ الملـوك فلم يسـع
افاعيله حزم الملـوك وجـودهـا
واي اناس لا ابـاح بغـارة
يوازي كبيدات السمـاء عمودهـا
فانعم ، ابيت اللعن ، انك اصبحـت
لديك لكـير كهلهـا ووليدهـا

ولا نصل الى نهاية العصر الجاهلي حتى نجد ان الاحساس بروابط عربية تتخطى القبيلة قد بدأت تأخذ مداها ومعناهـا. وتكفي الاشارة الى وفرة ما قاله الشعراء في وقعة ذي قار وكيف ان الاعشى في معرض فخاره بقبيلته ، للنصر المؤزر الذي احرزته، كان يتمنى لو ان معدا كلها شاركت في هذا اليوم وكأنه يتصـور من ورائها العرب جميعا فيقول :

وجنـد كسرى غـداة الحنو صبحهم
منا كتائب تزجي الموت فانصرفـوا
لو ان كل معـد كـان شاركنـا
في يوم ذي قار ما اخطاهم الشرف

ان ما سبق ايراده يضع امامنا موضوعة الوعي او الوجـدان التي تتجاوز ، في ظروف معينة ، واقعا اجتماعيا واقتصاديا، قد يبدو لاسباب عارضة دون الاحساس او الوعي الذي تتجـاوزه.

وهذه الموضوعة على جانب كبير من الاهمية ، وعدم الوقوف عندها قد يوقع في شراك المنعكسات الميكانيكية التي تجعل البنية الفوقية مجرد انعكاس للبنية الاساسية . وتقتضي النظرة الديالكتيكية ان توضع في الاعتبار ما تخلعه البنيات الفوقية ، بدورها، على الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، لان ما تخلعه هذه البنيات انما تحتويه الحقيقة او الحقائق العامة ممثلة في اشكال الوعي او الوجدان التي تدفع في طريق الصيرورة التاريخية والتي يعول عليها في صنع التاريخ الذي يصنعه البشر بوعيهم حينا وبدون وعيهم حينا آخر .

دور النثر في هذه الجدلية :

ولعل ما اوردناه آنفا يكفي في الدلالة على ارتفاع درجة الوعي او الوجدان في الكثير من المواطن ولدى العديد من العرب. ولئن وجد هذا الوعي او الوجدان مجالا في التعبير عنه بالشعر، فقد كان اظهر في مجال النثر لانه اكثر تحررا من قيود القبيلة ومتطلباتها .

والنثر المقصود بهذه الدراسة هو النثر الفني الذي يحتفل به من اجل الصياغة وجمال الاداء وما يكون مستهدفه اثرا فنيا غير المخاطبة ، كأن يكون قصة او خطابة او امثالا او حكما . . . الخ فهو كلام عال لا يشبه كلام العامة ولا ما يتخاطب به الناس ولا مما يتعامل به في التجارة والمكسب . . .

لقد عرف الجاهليون الكتابة ولكن صعوبة وسائلها قللت نسبيا من استعمالها،ونعرف ان هناك صحيفة كان اسمها صحيفة لقمان ، وقد ذكر ان من بين مقتنيها سويد بن الصاقب ، وفيها امثال وحكم .

وايا كان الامر فقد عفى الزمن على المكتوب الا ما استقر في النفوس وتداوله الناس كابرا عن كابر بطريق الرواية . ومن

المحقق انه كان للجاهليين الوان من القصص والامثال والخطابة وسجع الكهان ، ومن المؤكد انهم كانوا يشغفون بالقصص شغفا شديدا . وقد سجل الرواة ما انتهى اليهم من هذا القصص بعد رحلة طويلة قطعها حتى العصر العباسي ، وظلت تلك القصص تحتفظ بكثير من سمات القصص القديم وظلت تنبض بروحه وحيويته .

وان ما انطوى عليه هذا القصص ليعطينا ملامح عن درجة الوعي وشكل الموضوعات التي انصرف اليها اهتمام الجاهليين، ومن ذلك قصص ايامهم وحروبهم وانتصاراتهم وهزائمهم وقصص كهانهم وشعرائهم وسادتهم ، وكلها تدخل في مجال تثبيت التجربة المشتركة وتدعيم القبيلة ، كما كانوا يقصون كثيرا عن ملوكهم المناذرة والغساسنة ومن عاصروهم او سبقوهم مثل ملوك الحميريين ومثل الزباء وجذيمة بن الابرش . ومن المعروف ان بعض ذلك القصص كان يخالف في بعض جوانبه التاريخ الحقيقي، ومع ذلك يظل ذلك القصص مشتملا على قيمة تاريخية بتصويره المنازع العامة التي تلبسها ، فهو تثبيت لتجارب تعلو تجارب القبيلة . وعلى نحو ما كانوا يقصون عن ملوكهم وابطالهم كانوا يقصون عن ملوك الامم من حولهم وشجعانهم من ملوك الفرس واحاديث رستم واسفنديار . وتعبر تلك القصص عن شكل من التمازج الثقافي ، فضلا عن ادخالها الى النفوس صورة اخرى لحياة المجتمعات والامم . ولقد كانت تلك القصص وسواها تختلط مع القصص المستمدة من حياتهم او من الامم المجاورة ، وبعضها كان الحيوان يشارك فيها مثل قصة «الحية والراعي» هذا فضلا عن قصص الجن والعفاريت والشياطين التي زعموا انها تتحول الى اية صورة شاءت ، الا الغول فانها تبدو دائما في صورة امراة عدا رجليها اذ لا بد ان تكونا رجلي حمار. وكثيرا ما كانت الجن تتراءى في صورة الثيران والكلاب والنعام والنسور .

ولعلنا لا نعثر ، فيما انتهى الينا من قصص ، على قصة

«المعرفة» او «الخطيئة» وهي قصة موجودة في جميع الحضارات او الثقافات السامية ، ولم يبق لدينا سوى قصة قريبة منها هي قصة لقمان بن عاد . المعروف ان قبيلة عاد كانت قبيلة يمنية تنزل الاحقاف ومنها لقمان ، وقد ظل اسمه يدور على السنة الشعراء وظلوا يذكرونه بالحكمة والبيان والحلم. وقد استحال لقمان الى اسطورة او حفت به الاسطورة شأن كل شخص حقيقي يملك مغناطيسية فتأتي الاجيال وتخلع عليه صفات الاسطورة .

ولقدم لقمان حفت الاسطورة بحياته وبكل ما يتصل بصلاته ومنها صلاته مع النساء ، وتقول الاسطورة عنه انه كان عملاقا كبير الراس قويا قوة خارقة حكيما حكمة بالغة ، وقالوا انه عاش عمر سبعة نسور وان كل نسر عاش ثمانين سنة، وكان لبد آخرها وبه ضربوا المثل في طول العمر فقالوا : «طال الابد على لبد» . ولعل هذه الاسطورة تجد لها خطوطا مشابهة في ملحمة جلقامش، في شخصيتين : شخصية جلقامش نفسه وشخصية انابتشيم كما ان فيها قسمات مشتركة بين شخصيتي انابتشيم ونوح .

واذا انتقلنا الى شكل اخر من النثر كالامثال والحكم ، فنجد غير قليل من صور النثر الجاهلي، اذ من شأن هذه الامثال والحكم الا تتغير وان تظل طويلا بصورتها الاصلية بحكم ايجازها ودورانها على الالسنة . وهذه الامثال والحكم ، فيحياة العربي ، وقفة من التأمل او الوعي المكثف توجز واقعة او تعكس من خلالها فكرة او تثبت الرمز لقصة حقيقية او خيالية . ولعل من اكثر الامثلة ايماء مثل «جزاء سنمار» والمعروف ان سنمار هذا بنى للنعمان بن امريء القيس اللخمي قصرا ، وبعد الانتهاء من بنائه ذكر للنعمان انه يعرف موضع آجرة اذا ازيحت عن موضعها انهار البناء ، وتمضي القصة لتقول ان النعمان بعد ان اطمأن الى ان احدا غيره لا يعرف موضع الآجرة القاه من اعلى القصر فمات . والقصة ، كما نرى ، غنية بالرمز والايماء وفيها اكثر من عبرة مستمدة من دنيا الملوك والذين يعملون في بلاطاتهم ، وهي شيء اخر غير الحياة

في ظل زعيم القبيلة . ومنها «اسخى من حاتم» وهو من الامثال التي ضربت بالناس والتي قامت حول شخصية كادت ان تكون اسطورية .

ويقول الجاحظ في معرض تعليل ظاهرة الامثال والحكم : « كان الرجل من العرب يقف الموقف فيرسل عدة امثال سائرة ، ولم يكن الناس جميعا ليتمثلوا بها الا لماما لما فيهامن المرفق والانتفاع» وتبع شعراؤهم خطباءهم يودعونها اشعارهم ، ومن ثم كنا نجد كثيرا منها يتم له حسنه الموسيقي فاذا هو شطر او بيت ، وكثيرا ما نلاحظ في بعض عباراتها الاحتفاظ بتوازن الكلمات توازنا ينتهي بها الى السجع كما نلاحظ في بعض جوانبها اهتماما بالتصوير، ومن اجل ذلك يقول النظام بأنها : « نهاية البلاغة بما تشتمل عليه من حسن التشبيه وجودة الكتابة» .

والامثال لون من الوان الحكمة والمهم في رواج المثل وفي بقائه ان يكون منبعثا من واقع حال معبرا عن رأي سديد وان يكون قصيرا قدر الامكان مركزا له وقع حسن على السمع يصلح ان يكون مثلا لكل زمان ومكان فيروج ويدوم .

والامثال مادة مهمة غنية في الادب الجاهلي حفظوها حفظهم للشعر بل اكثر من الشعر ، ومن امثال العرب اشعار جاهلية الاصل صارت امثالا . وضرب الجاهليون الامثال بكل ما وجدوه حولهم من حيوان ومن نبات وصخور ، لذا نجد على امثالهم طابع محيطهم ، وبعض هذه الامثال ذو طابع انسائي عام صادر عن نفس انسانية عامة ، ولا يزال بعضها يتمثل به الى اليوم.

ولا غرو ان يكون النثر الذي وصل الينا من الجاهلية نزرا يسيرا اذا قيس بالشعر . ولا يعقل ان تكون الحياة قد اكتفت بالقدر الذي وقفنا عليه ، والراجح ان عدم انتشار الكتابة قد ضيع معظمه ، وتبدد لكثرته على الاسماع وثقل المئونة في حفظه على الناس وشغل العرب عنه بالشعر لسهولته وغلبته على عقولهم ولصوقه بالغالب من واقع حياتهم .

ولا شك ايضا في انه كانت للعرب خطابة ممتازة ، وكان فيهم سادة مقدمون لهم عارضة وفيهم بيان ولسن وانه كان لهم من اشراف قبائلهم خطباء يقومون فيهم مقام المؤدبين من الولاة في الامم ذات النظام الثابت والدولة القائمة ، وذلك انهم كانوا كغيرهم من الامم خاضعين لضرورة الاجتماع البشري . وكان العرب يفاخرون بالخطيب مفاخرتهم بالشاعر وقد وصفوا الخطباء ، ومن اوصافهم ما قاله عامر المحاربي في مديح قومه :

وهم يدعمون القول في كل موطن
بكل خطيب يترك القوم كضما
يقوم فلا يعيا الكلام خطيبنا
اذا الكرب انسى الجبس ان يتكلما

او كقول طرفة :

بحسام سيفك او لسانك وال
كلم الاصيل كأرغب الكلم

وكانوا يخطبون في وفادتهم على الامراء وقد ينبرون في الاسواق الكبيرة يعظون قومهم ويرشدونهم على نحو ما هو معروف عن قيس بن ساعدة وخطبته في سوق عكاظ ، وكان من عادتهم في زواج اشرافهم ان يتقدم الخاطب سيد من قبيلته يخطب باسمه الفتاة التي يريد الاقتران بها . وقلما استعمل النثر او الخطابة في الاستنفار للحرب ، وان كنا نشاهد هذه الظاهرة في وقعة ذي قار . ولعل المناسبة كانت اكبر من ان يستثار الناس فيها بمجرد قصيدة قبلية ، فنجد ان قائد المعركة هانىء بن مسعود الشيباني يفزع الى الخطابة في كلمات قليلة معبرة لا يحتاج معها الى اثارة عصبية ما دام الخصم جيش دولة اجنبية ، يقول فيها :

« يا قوم مهلك مقدور خير من نجاء معرور ، ان الحذر لا يدفع القدر ، وان الصبر من اسباب الظفر ، المنية ولا الدنية ، واستقبال الموت خير من استدباره والطعن في الثغر اكرم

من الطعن في الدبر . يا قوم جدوا فما من الموت بد ، فتح لو كان له رجال ، اسمع صوتا ولا ارى قوما ، يا آل بكر شدوا واستعدوا والا تشدوا تردوا » .

وكان الخطباء منتشرين قلما تخلو قبيلة من خطيب ، مما يؤكد ان منزلة الخطيب بدأت تعلو على منزلة الشاعر ، فالخطابة قرين السؤدد والرياسة وبكلمة ادق ، قرين الطبقة العليا الاكثر تقدما وحكمة وثقافة . وتعطي هذه الاولوية معنى جديدا بالقياس الى الدور الذي يلعبه الشاعر في الحياة القبلية ، فالشاعر يهيج على الحرب ويدعو للاخذ بالثأر ، اما الخطيب فكان غالبا ما يدعو الى السلم وكثيرا ما كان يقف من قومه موقف الناصح الامين يهديهم ويرشدهم ، اما الشاعر فاكثر مواقفه مفاخرة وهجاء وعناية بالالقاب والاحساب والمآثر والمعايب ، وهكذا اقتضى التطور الذي طرأ على الحياة الاجتماعية والسياسية في الجاهلية ان يقيم العرب للخطابة وزنا خاصا .

ولقد انطوى النثر الخطابي على تأملات دينية وحكم ومواعظ تهنئة او مفاوضة لعقد صلح والكف عن ثأر او قتال وفيه وصايا الى الابناء والبنات ، كما هو سبيل من سبل الحكمة والاخلاق الكريمة . وقد كان ذلك النثر دائرا بين السجع والترسل او المنثور المرسل ، ولئن كانت معانيه فطرية في اكثرها مسايرة لطبائع الاشياء فقد كان لهؤلاء الخطباء في حكمهم ومعانيهم ومضارب امثالهم وكثير من وصاياهم من المعاني الاجتماعية ما لا يزال اهل الاجيال الحاضرة يتبعونها ويسلكون سبيلها ويتجملون في اقوالهم بما يتمثلونه من محاسنها .

ولا بد من كلمة حول شكل من النثر كان يسمى سجع الكهان، فقد عرف العرب قبل الاسلام نثرا ذا فواصل مسجعة وذا صلات وثيقة بالسحر ، ويتميز هذا النثر باستعمال وحدات ايقاعية قصيرة اجمالا ، ويمكن ان يصعد السجع الى اكثر الآثار الادبية عند العرب ايغالا في القدم . ولكن السجع كان يؤلف على الاخص

اداة طبيعية تعبيرية عند العرافين والكهان ، وان شكل هذا النثر كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بطقوس الكهان . والكاهن جزء من مجلس القبيلة ، وقد يكون رئيسها احيانا شأن الكاهن المشهور طليحة الاسدي . وهو ، بتأثير نفوذه ، يزاول سلطة خارج اطار الجماعة فيستحق عندئذ لقب « حكم » او « قاض ».
ومن نماذج هذا النثر :

« والنور والظلام والارض والسماء ، ان الشجر لتالف وليعود الماء كما كان في الدهر السالف » .

ولا ريب في ان هذه الصيغ من رواسب الاحيائية ، وحسبها ان تبرهن وحدها على مقدار علاقة النثر المسجوع والايقاعي بالسحر ، ولعل هذا النثر كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بطقوس الكهان الى حد يحول دون اعتباره اداة تعبيرية خاصة بالوثنية . ولقد وجدت في الجاهلية طائفة تزعم انها تطلع على الغيب وتعرف ما يأتي به الغد ، بما يلقي اليها توابعها من الجن ، وكانوا يلجأون اليها في بعض شئونهم ويتخذونها حكاما في خصوماتهم ومنافراتهم ، وكانوا يستشيرونها ويصدرون عن آرائها . وكان هؤلاء الكهان يقولون سجعا قريبا من الشعر ،وكان سجعهم يحتمل اكثر من معنى ، فالكاهن لا يصرح بل يغمغم ويعمد الى الفاظ مبهمة غامضة او رموز حتى يترك لدى السامعين فسحة ليؤول كل منهم ما يسمعه حسب فهمه او ظروفه . ومثل هذا النثر ، بغموضه ، يعبر عن العودة الى منابع اللغة بايحاءاتها المختلفة المتعددة كما ان ما انطوى عليه يمثل محاولة لمغالبة الحتمية في الحياة بادخال الاحتمالي ومحاولة تبديل النتيجة بوسائل سحرية . ان اللاعقلانية المتمثلة في هذه الظاهرة ، تحمل معها شيئا من « لاعقلانية » الحياة وشيئا من رفض الذات . ولا ريب في ان السجع لم يكن يصدر عن معتقد ديني بل عن تقليد وحاجة نفسية ، ولا يزال الناس الى اليوم يطالعون حظوظهم فيما تنشره لهم الصحف والمجلات .

واما من حيث الشكل فلسجع الكهان طريقة خاصة ميزته من غيره من السجع ، فهو قصير الفقرات يلتزم التقفية وتساوي الفواصل من كل فقرتين او اكثر في حين ان السجع المنسوب الى الخطباء كانت فقره اطول وكلمه اوضح ، طويل النفس متحرر نوعا ما من قيود سجع الكهان ، بين الفقر تطابق في الطول، وفي فقره بيان مشرق ، فواصله كفواصل الشعر من دون وزن، وقد جهد صاحبه ان يجعل الفواصل واضحة صافية ذات مقاطع مستقلة في الغالب بمعناها وينتهي الكلام بانتهائها من غير التزام قافية . وقد يكون مرسلا خالصا من تساوي الجمل والتزام القافية فهو بين سجع وازدواج وترسل وقد يكون مزدوجا فهو سجع خفيف مقبول .

وقد لعب السجع دورا هاما في خياة الجاهليين ، وهو وان ظهر في عربيتنا كلاما مقفى خاليا من الوزن الا انه في الواقع كلام موزون روعي فيه ان يكون الشطر الثاني من الجملة مواز او مساو للشطر الاول بحيث يكون بوزنه وقافيته ، ومن هنا عد شعرا عند الامم الاخرى، وفي معانيه معان شعرية وسحر بيان ثم انك اذا قراته بصوت مرتفع وبحركات صوتية ذات ترنم، تنغم فيه حركات وسكنات ، صار شعرا .

الفصل السابع

بواكير نظرة جديدة الى الحياة والوجود

ولئن كان النثر قد بدأ يتميز من الشعر ، ككل ، في التعبير عـن متطلبات جديدة ، فقد كـان بعض الشعراء يحسون احساسا جديدا من خلال تطلع جنيني يشف عن نظرة جديدة الـى الحيـاة والوجود ويعبر عن حالة نفسيـة تتلبس بواكير ايديولوجية تتميز مما الفوه وعاشوا عليه . وقد اختلف التعبير عـن هذه الحاجـة تبعـا لوضع الشاعـر وثقافته الاجتماعيـة ومعتقده الديني . ولا بد ان تكـون قد تملكت تلـك القلـة من الشعراء تأملات في الحياة والوجود ومـا بعد الموت والشك واليقين ، ومحاولة الوصول الى جواب غير الاجوبة القديمة عـن سؤال ينسرب منه خيط من امل او نور او يقين يخرج الانسان العربي من جبريـة قاسية لم يعـد يطيق صبرا عليهـا . وتأتي هذه الشرارات متفرقة يشارك فيهـا اكثر من شاعر ، كل على طريقته ونظرته الى امور الحياة والوجود، من خلال وسط بدأ يتشرب رؤى وتطلعات ذاتيـة ومجلوبة وتسبق ذلك او ترافقها تأملات في الحياة وفي الخلائق ، يقول كعب بـن زهيـر :

لو كنت اعجب من شيء لاعجبني سعى الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لامور ليس يدركها فالنفس واحدة والهمُّ منتشر
والمرء ما عاش ممدود له أمل لا ينتهي العمر حتى ينتهي الاثر

ويقول :

اراني كلما افنيت يوما اتاني بعده يوم جديد
يعود بياضه في كل فجر ويأبى لي شبابي ان يعود

ويقول ايضا :

ان كنت لا ترهب ذمي لما تعرف من صفحي عن الجاهل
فأحسن سكوتي اذ انا منصت فيك لمسموع خنى القائل
والسامع الذام شريك له ومطعم المأكول كالآكل
مقالة السوء الى اهلها اقرب من منحدر سائل

لعمرو بن معد يكرب :

اريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مراد

ولزهير بن جناب :

ارفع ضعيفك لا يحر بك ضعفه يوما فتدركه عواقب ما جنى
يجزيك او يثني عليك وان من اثنى عليك بما فعلت كمن جزى

وللاخبط بن قريع التميمي :

لا تحقرن الفقير علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه
قد يجمع المال غير آكله ويأكل المال غير من جمعه

ويقول لبيد :

وامسى كاحلام النيام نعيمهم واي نعيم خلته لا يزايل
ترد عليهم ليلة اهلكتهم وعام وعام يتبع العام قابل

وللافوه الاودي هذه الابيات في الموت :

فرموا له اثوا به وتفجعوا
ورنت مرنات وسار به النفر
وهالوا عليه الترب رطبا ويابسا
الا كل شيء ما سوى ذاك يجتبر
قفوا ساعة واستمتعوا من اخيكم
بقرب وذكر صالح حين يذكر

ولكن هذه النظرات لا تكفي وحدها لان تطرح مفهوما يتجاوز مفاهيم الحياة القبلية وان يكن فيها تأمل في الحياة يستلهم رؤية جديدة . اما ما انطوى على نزعة دينية توحيدية تتخطى الايديولوجية القبلية فله شأن اكبر لان فيه تجاوزا لشق هام من مقومات القبيلة . ولا نجد في الشعر الجاهلي ، الذي انتهى الينا ، شعرا نظم في اغراض دينية وثنية اي في عبادات القوم قبل الاسلام ، اي شعرا وثنيا خالصا فيه ترنيم بالاصنام والاوثان وتحميد لها وتقديس او وصف لطقوس دينية . فهو شعر لم يصل الينا منه شيء ، ولعل سبب عدم وصوله ان الوثنية ، وقد تقاصرت اذيالها وجنحت نحو الانحلال ، لم يعد يتناقل مأثورها او ان الاسلام الذي اجتث ما يمت الى الوثنية بصلة قريبة جعل المسلمين يمتنعون عن رواية هذا النوع من الشعر ، ولا ينفي ذلك ان بعض اشعار الجاهليين التي انتهت الينا تشتمل على اسماء اصنام وعبادتها ، ولكن ذلك لا يمكن ان يكون الشعر الديني الذي المعنا اليه . ولكن الشعر الذي انطوى على عقائد او نزعات توحيدية ، انتهت الينا منه اشارات عابرة ، وهي على قلتها لها اهميتها لانها تتجاوز انسانية القبيلة الى انسانية اسمى واكثر شمولا . وحيثما تفتقد القاعدة الاقتصادية التي تتوافق وايديولوجية اشمل ، يمكن ان يكون للايديولوجية حيز لا يستهان به في تهيئة النفوس وتنمية الشعور لرفض الواقع والتشوف الى واقع ارقى .

ولا يستبعد تأثر المثقفين الجاهليين ، ومن كان على اتصال بالعجم واليهود والمسيحيين ، بالآراء الفلسفية والدينية وبالجدل الذي وقع بين المذاهب المسيحية في امور عديدة ، اذ خالط الجاهليون ، ولا سيما في بلاد العراق والشام ، اقواما عديدة ذات ثقافات متباينة واحتكوا بها واخذوا منها، فلا يعقل الا يتأثروا ببعض آرائهم في الكون والحياة وفي سائر نواحي التفكير ، وقد وردت في شعر الاعشى وشعر لبيد فكرتان متناقضتان عن

الجبر والاختيار فذهب الاعشى في هذا البيت :

استأثر الله بالوفاء وبالعدل وولى الملامة الرجلا

مذهب القائلين بالاختيار ، اي ان الانسان مختار قادر على افعاله ، اما لبيد فذهب مذهب الجبرية القائلين بان الانسان مجبر مسيّر ، وذلك في قوله :

ان تقوى ربنا خير نفل وباذن الله ريثي وعجل

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء اضل

ولا ريب في ان الدينين التوحيديين اليهودية والمسيحية كان لهما بعض الاثر في النظرة الى الكون والحياة ، ولكننا لا نجد هذا الاثر ظاهرا في الاشارات الى جوهر العقائد والطقوس، وانما اكتفي بالنظرة التي المعنا اليها وبالتحدث عن المثل الاخلاقية كالانصاف والحكم بالعدل والحلم والصداقة واحترام حق الصديق والاتعاظ بالموت وبحوادث الدهر بوجوب الوفاء ، مع شيء من القصص الديني . يقول الربيع بن ابي الحقيق :

سائل بنا خابر اكمائننا والعلم قد يلقى على السائل

لسنا اذا جارت دواعي الهوى واستمع المنصت للسائل

واعتلج القوم بألبابهم لقائل الجود ولا الفاعل

انا اذا نحكم في ديننا نرضى بحكم العادل الفاضل

لا نجعل الباطل حقا ولا نلط دون الحق بالباطل

نخاف ان نسفه احلامنا فنحمل الدهر مع الخامل

ونستطيع القول ان المسيحية كانت اوضح واعمق جذورا في نفوس اهل المدر منها في نفوس اهل الوبر لان التدين عند الاعراب كان اسميا اكثر منه تفهما ومعرفة باصول الدين . ويرى الدكتور جواد علي ان المبشرين حاولوا جهدهم تعريفهم قواعد المسيحية واصولها ومنها عدم اغارة بعضهم على بعض والعيش مع بعضهم بسلام حتى انهم اثروا على بعض سادتهم فحملوهم على الزهد والدخول في الرهبنة وكره الدماء .

وقد لا يختلف الشعر المتأثر بالمسيحية ، في مجمله ، عن

شعر بقية الشعراء ، اللهم الا في تطرق شعر عدي بن زيد واضرابه الى معان دينية واشارات الى بعض معالم مسيحية . اما فلسفة مسيحية او حديث عن التثليث او عن العقائد المسيحية التي تميز المسيحي المتدين من غيره فلا نجد لها ولامثالها موضعا في هذا الشعر . نعم ، لقد تطرق عدي بن زيد وكذلك الاعشى الى قصص مستمد من اصول مسيحية كما تطرق الى اعياد مسيحية ، ولكننا نجد في شعر غيرهم اشارات الى الاديرة والكنائس والرهبان والرهبنة ومصطلحات مسيحية اخرى عرفوها من احتكاكهم بالمسيحيين ومن سماعهم شيئا عن المسيحية من المسيحيين العرب .

وقد اتخذ عدي بن زيد من القصص الديني عبرا وجهها من سجنه الى النعمان والى الشامتين به والحاسدين له الذين كانوا سبب نكبته بان قال :

ايها الشامت المعير بالدهـ   ـر انت المبرا الموفور
أم لديك العهد الوثيق من الايـ   ـام بل انت جاهل مغرور
من رايت المنون خلدن ام من   ذا عليه من ان يضام خفير

الى ان يقول بعد ان ذكر قصص الملوك وما مر عليهم من صنوف الدهر ، من خلال ما فهمه العرب من تاريخ الفرس والروم .. :

فارعوى قلبه فقال وما غبـ   ـطة حي الى الممات يصير
ثم بعد الفلاح والملك والا   مة وارتهم هناك القبور
ثم اضحوا كأنهم ورق جـ   ـف فألوت به الصبا والدبور

ويشكل مثل هذا الشعر استمرارا لنهج كان عليه عدي بن زيد يبدو وكأنه مفهوم انساني عام تلونه نزعة دينية . وله قصيدة اشار فيها الى خطيئة آدم التي وردت في الكتب المقدسة وقد اوردها على هذا النحو :

قضى لستة ايام خليقته   وكان آخرها ان صور الرجلا
دعاه آدم صوتا فاستجاب له   بنفخة الروح في الجسم الذي جبلا

ثمت اورثه الفردوس يعمرها — وزوجة صنعة من ضلعه جعلا
لم ينهه ربــه عن غيــر واحدة — من شجر طيب:ان شم او اكلا
فكانت الحية الرقشاء اذ خلقت — كما ترى ناقة في الخلق اوجملا
فعمدا للتي عــن اكلهــا نهيا — بأمر حواء لم تأخذ له الدغــلا
كلاهما خاط اذ بــزا لبوسهما — من ورق التين ثوبا لم يكن غزلا
فلاطها الله اذ اغوت خليقتـــه — طول الليالي ولم يجعل لها أجلا
تمشي على بطنها في الدهر ما عمرت
والترب تأكله حزنا وان سهــلا
فاعقب ابوانا فــي حياتهمــا — واوجد الجوع والاوصاب والعللا
واوتيا الملك والانجيل نقــرؤه — نشفي بحكمته احلامنــا علــلا
من غير ما حاجــة الا ليجعلنا — فوق البريــة اربابا كما فعــلا

والشعــر مذكور في كتاب « الحيوان » للجاحظ ، وفي ذكره دلالة على انــه كــان معروفــا في زمانه ، وهو يعتمد على ما ورد في سفــر التكوين ، السفر الاول من التوراة وفيه قصة الخليقة . وقصة عدي اوضح واقرب الى الاصل المذكور من القصة المذكورة في الشعر المنسوب الى اميــة بن ابي الصلت ، يظهر ان ناظمهــا قد صاغهــا عــن مطالعــة وعن المام عام بها ، فهي في الواقـــع شملت قصة الخلق كما وردت في السفر المذكور .

ويعد بعضهم الاعشى مسيحيا لورود ابيات تتعلق بالقدرية واشارات الى مصطلحات دينية وردت في شعره ووجوده في وسط مسيحي . ولكن شعره ، على كل حال ، لا يأتينــا بجديد في هــذا المضمار . من شعره الذيَ تطرق فيه الى امور مسيحية :

فما ايبلــي علــى هيكـــــل — بنــاه وصلّب فيه وصــــارا
يــراوح مــن صلــوات المليــك — طورا سجودا وطورا جــوارا
باعظم منــك تقــى في الحساب — اذا النسمات نفضن الغبــارا

وهناك افكار مسيحية نجدهــا في شعر النابغة وزهير ولبيد وغيرهم ، غير اننــا لا نستطيع ان نقول انه شعــر ديني مسيحي

لوجود هذه الافكار في شعرهم . وكان حاتم الطائي على المسيحية كما يظن ولكننا لا نجد في شعره الا الاشارة الى الكرم ومحبة الناس وايثارهم على نفسه وقرى الاضياف واحترام النساء السبايا .

وقد ورد اسم الله في الشعر والنثر الجاهليين ، وبعض المستشرقين يشكون في ذلك ويرون انما استبدل باللات بعد الاسلام ، ولكنه قول لا يقوم على اساس مكين ، لان الجاهليين كانوا يؤمنون بالله ، ولكنهم ، في الوقت نفسه كانوا يتقربون الى الاصنام والاوثان لتشفع لهم ، بزعمهم ، الى الله زلفى ..

وقد بقي لنا قليل من شعر الاحناف وجله يتعلق بالمعتقدات الدينية والنزعة التوحيدية والعزوف عن عبادة الاصنام وبعض النظرات الاخلاقية وشيء من القصص الديني . وظاهرة الاحناف لها اهميتها لوجودهم في اكثر من قبيلة، وقد تختلط نزعة الاحناف بالنزعة المسيحية ، فنجد لورقة بن نوفل قوله :

لقد نصحت لاقوام وقلت لهم ... أنا النذير فلا يغرركم احد
لا تعبدن الها غير خالقكم ... فان دعيتم فقولوا دونه حدد
سبحان ذي العرش لا شيء يعادله ... رب البرية فرد واحد صمد

ومن شعر زيد بن عمرو بن نفيل في الاصنام قوله :

تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى ادين ولا ابتغيها ... ولا صنمي بني غنم ازور
ولا هبلا ازور وكان ربا ... لنا في الدهر اذ حلمي صغير

ولعبدالقيس من خفاف التميمي :

فالله فاتقه واوف بنذره ... واذا حلفت مماريا فتحلل
واعلم بأن الضيف مكرم اهله ... بمبيت ليلته وان لم يسأل
والضيف اكرمه فان مبيته ... حق ولاتك لعنة للنزل
وصل المواصل ما صفالك وده ... واحذر حبال الخائن المتبدل
دار الهوان لمن رآها داره ... واذ نبابك منزل فتحول
واذا هممت بأمر شر فاتئد ... واذا هممت بأمر خير فاعجل
واذ اتتك من العدو قوارص ... فاقرص هناك ولا تقل لم افعل

ولعبيد بن الابرص :

من يسال الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب
وكل ذي غيبة يؤوب وغائب الموت لا يؤوب

وامية بن ابي الصلت من الشعراء الذين رغبوا عن عبادة الاوثان وآمنوا بالله والبعث ووقف على كتب اهل الكتاب فتأثر بها وكان يجالسهم ويختلط بهم . ومن اقواله وفيه اشارة الى قصة اصحاب الفيل :

ان آيات ربنا بينات لا يماري بهن الا الكفور
حبس الفيل بالمغمس حتى ظل يمشي كأنه معقور
كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفة زور

من شعره :

صاغ السماء فلم يخفض مواضعها
لم ينتقص علمه جهل ولا هرم

ولامية قصيدة في خلق السموات والارض ونشأة الكون (قصة الخليقة) يستدل بها على الوجود الالهي ويتحدث عن الموت والفناء والنشور والعذاب والثواب ، ومنها :

اله العالمين وكل ارض ورب الراسيات من الجبال
بناها وابتنى سبعا شدادا بلا عمد يرين ولا رحال
وسواها وزينها بنور من الشمس المضيئة والهلال
وشق الارض فانبجست عيونا وانهارا من العذب الزلال

الى ان يتحدث عن الثواب والعقاب :

فقالوا ويلنا ويلا طويلا وعجوا في سلاسلها الطوال
فليسوا بميتين فيستريحوا وكلهم بحر النار صال
وحل المتقون بدار صدق وعيش ناعم تحت الظلال

وتحتوي القصيدة على قصة ابراهيم وهو يهم بان يذبح ابنه اسحق . وبعضهم يشك في هذا الشعر لضعف صياغته ، والواقع ان تبدل الموضوعات يستدعي تبدلا في اداة التعبير ، فضلا عن التفاوت بين شاعر وآخر في جزالة الاسلوب ومتانة اللغة حتى

ولو اتحد الموضوع . ومن قصصه الدينية التي رسمها شعرا قصة مريـم ، منهـا :

فلا هي همت بالنكاح ولا زنت	الى بشر منهـا بفرج ولا فـم
وقالت له اني يكون ولم اكـن	بغيـا ولا حبلى ولا ذات قيم
وقال لها من جهلها جئت منكرا	فحق بأن تلحي عليه وترجمي
فادركهـا من ربهـا ثم رحمة	بصدق حديث مـن نبي مكلم
فقال لها اني من اللـه آيـة	وعلمنـي والله خيـر معلـم
وارسلت لم ارسل غويا ولم اكن	شقيـا ولم ابعث بفحش ومأثم

انها عقول بدأت تفكـر وتقارن وتحـاول ان تحظـى ببعض الاجوبة عـن تساؤلاتها ، انها بدايات صحو الفكـر او الوجدان .

الفصل الثامن

اشكـال انتقاليـة

تردد الشعراء بين القبائل او رحلة الشاعر الضرورية :

طالما صورت ظاهرة تردد الشعراء على غير قبائلهم او مواطنهم انتجاعا او امتداحا او زيارة على انها وسيلة للتكسب بالشعر .وقد يكـون لمثل هذا التصور ما يظاهره ، ولكـن الشعراء كالشعـر يعبرون دائما عـن اكثر ما يرومونه او يتوخونه .

ويرد بعض الباحثين انجذاب شاعر القبيلة نحو المراكـز الحضريـة كالحيرة او المدينـة او بلاد الغساسنة الى وجود صلات تجاريـة والى الزاميـة الحياة القبليـة وحركة القوافل وهجـرة مجموعات صغيرة من اواسط شبه الجزيرة العربية او من سواها، وكذلك ديمومة شكل من البنية او العقلية القبليـة تحت الطبقـة الرقيقـة نسبيا لتلك المراكز ، واخيرا الربح المادي . ويـرون ان هؤلاء الشعراء المداحين لا ينفصلون عن قبائلهم بل يبقى الشاعر في نظر حاميـه المدافع عن مصلحـة اخوانه ، على ان الظاهـرة الجديدة الرئيسيـة هي ان الشاعـر اخذ من الآن فصاعدا يخدم

سيدا ترتبط فيه بالافضلية مصلحته وثروته ، وليس هذا الانموذج الجديد من الشعراء اجمالا سوى تصعيد لشاعر القبيلة بعيدا عن القبيلة .

ولئن كنا لا نعرف شيئا عن تردد شعراء من الجزيرة العربية على دولة اليمن القديمة او البتراء او تدمر ، فثابت لدينا ان آخر ملوك كندة كان شاعرا كبيرا وهو امرؤ القيس ، ولا بد ان يكون مستوى الشعر لديهم بالغا درجة من الرقي ، فضلا عن احتياجهم اليه لاغراض دويلتهم ، وان الحيرة وما جاورها كانت موئل الشعراء من ابنائها وقصادها ، وان الغساسنة كانوا مولعين بالشعر والشعراء يستضيفون اكابرهم ولا يضنون عليهم بالتكريم ، ويفردون لهم من اموالهم وقصورهم ما يحببهم اليهم ، اضافة الى من كان يتقرب اليهم من الشعراء ودافعه ، بجانب الرغبة في الكسب ، نسب يمت به اليهم ، او مصالح قبلية سياسية ، واتخاذ المديح احيانا سبيلا للاستجارة او الاستنصار .

هذه الظاهرة تعطينا ، كما اسلفنا ، اكثر من دلالتها الظاهرة، والتي يلح عليها دائما ، ويمكن ارجاع دواعيها وبواعثها لاكثر من سبب او غاية ، ظاهرا كان أم مغيبا منها :

ـ الشعور بشيء من الوحدة الفكرية او الروحية وبقدر من الانتساب الى رهط او شعب واحد ، أو في القليل ، الشعور بوجود روابط تسمو على الروابط القبلية او تتعايش معها .

ـ شيوع اللغة الواحدة واستقرارها كأداة للتواصل وما تمثله اللغة من خلفية نفسية .

ـ التخمر الاجتماعي والسياسي والمحاولات القائمة والمستهدفة الخروج من الحياة القبلية الى حياة اجتماعية وسياسية متقدمة، وما يلعبه الشعر من دور سياسي في رفد القائمين بتلك المحاولات عن طريق ذيوع الشهرة وبعد الصيت وكسب الانصار، فستدعي الحاجة استمالة الشاعر ، وهو الصوت الداوي للجماعة القبلية ووضعه في دور داعية للممدوح وبالتالي المبشر بنفوذه

السياسي والممهد له . وبذلك يصبح للشاعر دور آخر غير دور شاعر القبيلة فيختل احد اركانها مع قيام ركن مقابل في نظام آخر .

ـ الاحساس بالانتماء الى ما هو اكثر او اكبر من القبيلة، يرافقه التقرب الى قسم من قبائلها التي قطعت شوطا في هذا المجال واستقام لها شكل من عصبية الملك مثل اليمنيين .

ـ نقل الصور الحضارية التي تتلامح لهم في تجوالهم وترددهم على مواطن بدأت تأخذ بنصيب من التقدم والعمران .

ـ قيام الشاعر برحلة ضرورية تخرجه من اطار حياة ضيقة للقاء عالم ارحب ولهذه الرحلة دائما ، في حياة الافراد ذوي الاحساس المرهف ، معنى نفسي واجتماعي وسياسي .

ـ نمو فردية جديدة لدى هؤلاء الشعراء تختلف بمقدار عن فردية القبيلة ، فردية ترهص لمجتمع جديد او تتطلع اليه .

وفي حدود هذا التصور العام وفي حدود نسبية المفاهيم هذه ، وتبعا للواقع الذي كانت تتفاعل فيه ، تكفينا الاشارة الى بعض النماذج من الشعراء ذوي الدلالة والاصالة . والشعراء الثلاثة الذين اعتمدنا شعرهم عرفوا بانهم من الشعراء المداح ،وهم في التقدير والموازنة من فحول الشعراء ، واعني بهم الاعشى والنابغة الذبياني وحسان بن ثابت . وكون الشعراء الثلاثة قد تكسبوا بشعرهم فواقعة ثابتة لا يماري فيها ، واما ان يكون التكسب وحده حاديهم على التجوال وقول الشعر فمسألة فيها نظر .

لقد عرف العديد من الشعراء الجاهليين الفخر بقبائلهم ومديح رؤسائها ، ومديحهم هذا لم يخرج عما سلفت الاشارة اليه من دوافع ودواع تملي المحافظة على انسانية القبيلة وتقاليدها ومناقبها واسباغ ذلك على الممدوح . وتكرار الاشادة بتلك الانسانية والتقاليد والمناقب انما يرسخها ويزيد الافراد التصاقا بها ، فهؤلاء كانوا كما وصف ابو فراس نفسه :

نطقت بفضلي وامتدحت عشيرتي
فما أنا مدّاح وما انا شاعر

والشعراء الثلاثة الذين اخترناهم اتفقوا فيما بينهم في نواح واختلفوا في مناح ، فكلهم تجاوز القبيلة ورئيسها الى مديح ملوك او رؤساء اخرين ، وكلهم تنقل في مناطق مختلفة وبعيدة عن موطنه وكلهم تمثل خلائق وعادات ومذاهب غريبة عن محيطه وكلهم طوع اسلوبا خاصا به يختلف ، بمقدار ، عما الفه الشعر الجاهلي . صحيح ان الحياة القبلية ظل لها حيزها الهام في حياتهم وشعرهم بيد ان ذلك الحيز لم ينف تلمسهم افقا ابعد وعالما ارحب ، والمزاوجة بين النزعتين ليست غريبة عن مثل تلك الفترة الانتقالية ، ففي شعرهم ملامح حياة بدأت تضطرب بجديد سير عف به الزمن لان نفوسهم بدأت تشرب بمذاهب ورؤى وافكار تركت شيئا من لمساتها على تصوراتهم وتعابيرهم ، وحتى ان الاطلال لدى بعضهم لم تعد الاطلال البدوية التي هي بقايا مضارب متنقلة بل اخذت معنى القصور او الصروح الدارسة والمتردمة في اليمن وتدمر . وسواء كان ما جرى على السنتهم صادرا عن وعي تملكهم او مجرد احساس يمكن ان يعقبه او ينبثق عنه الوعي ، فيظل له دوره واثره اذا وضع في مكانه من السياق العام الذي عرفته الحياة العربية في ذلك الحين .

ولنبدأ بالاعشى ، وهو من قبيلة بكر بن وائل نشأ في قرية منفوحة من اعمال اليمامة وجاب الجزيرة العربية وتجاوز شمالا ديار كلب في العراق ونزل الحيرة ومدح ملوكها وقصد اليمن ونجران وتخلل الجزيرة العربية في اسفاره وعاشر اكثر من بيئة انتشرت فيها المسيحية . وايا كان معتقده فقد تركت هذه المخالطة ايماءات فكرية وتصويرية في شعره وطبعت اسلوبه بطابع خاص في العرض والسبك وموسيقى النظم في الطلاوة والحلاوة والح على موضوعات مثل وصف الخمرة ، وابتعد عن وصف الاطلال المألوف والتفجع عليها شأن الشعراء القبليين . لقد شاهد

القصور في الجنوب والشمال ، شاهد اليمن وقد تهدم سد مأرب فترك ذلك في نفسه تأملات في الحياة وشعورا بان كل شيء الى زوال ، ولكن الاعشى لم يستسلم لمأساوية المصير بل تجاوزها بالعكوف على الخمرة والاستمتاع بالملذات مصورا هذه المأساوية ونقيضها الذاتي . كما عبر بهذه الرحلات الجغرافية النفسية عن رغبةدفينة للخروج من اطار القبيلة ومن حياتها الى حياة ارحب وامتع ، ولو تقطعت به اسباب الاتصال بقبيلته ، وكأنه اتخذ الحل والترحال مطية فرار من ملل حياة رتيبة ومن سأمها كما نقل الى المستمعين الى شعره والحافظين له صورة هذا التفاعل الحضاري الذي كان يعتلج في نفسه فيكاد ان يخرجه من ولائه لقبيلته . ولكن انسانية القبيلة تظل محببة الى نفسه لهذا كان يلوذ بها بعد اسفاره وكأنه يرد على تساؤل خفي عن سر تعلقه بها مع تطلعه الى حياة تتجاوزها فيقول :

ابا مسمع اني امرؤ من قبيلة
بنى لي مجدا موتها وحياتها
اعيرتني فخري وكل قبيلة
محدثة ما اورثتها سعاتها

ولكن هذه القبيلة التي يرتبط بها وجدانيا كما يرتبط بها وجوده وامنه كان يؤوده البقاء اسير عالمها ، فلا بد اذن من الرحلة، وحتى يكون لها معنى يعوض عن رفد القبيلة فلا بد ان تكون مجزية ، فالرحلة هنا ظاهرها التكسب ، وهو الحافز ، وباطنها الحاجة النفسية الحادية عليها فيقول :

تقول ابنتي حين جد الرحيل — ارانا سواء ومن قد يقم
ابانا فلا رمت من عندنا — فانا بخير اذا لم ترم
ويا ابتا لا تزل عندنا — فانا نخاف بأن تخترم
افي الطوف خفت علي الردى — وكم مورد اهله لم يرم
لقد طفت للمال افاقه — عمان فحمص فاوريشلم
اتيت النجاشي في ارضه — وارض النبيط وارض العجم
ومن بعد ذاك الى حضرموت — فافنيت همي وحينا اهم

وقد يكون ذكر هذه الاماكن مجتمعة ينطوي على مبالغة تستهدف التنويه بكثرة اسفاره ، ولكن روح الشاعر في التنقل كانت تمضي مع وخد راحلته مستهينا بكل شيء غير خائف او وجل حتى من الموت نفسه :

فهل يمنعني ارتيادي البلاد
ومن حذر الموت ان ياتين
أليس اخو الموت مستوثقا
علي وان قلت قد انسأن
علي رقيب له حافظ
فقل في امرىء غلق مرتهن
ازال اذينة عن ملكه
واخرج من حصنه ذا يزن

او لم يأت الموت والدمار على اذينه ملك تدمر وعلى ذي يزن ملك الحميريين ، الملكين العربيين ، ولئن فاته كيف ذهبت دولة تدمر فصورة دولةالحميريين قريبة منه اسباب اضمحلالها فيقول:

وللموت خير لمن نالة — اذ المرء امته لم تدم
ففي ذاك للمؤتسي اسوة — ومأرب قفى عليها العرم
رخام بنته لهم حمير — اذا جاءهم ماؤهم لم يرم
فعاشوا بذلك في غبطة — فجاء بهم جارف منهزم
فطار القيول وقيلاتها — ببهماء فيها سرات يطم
فطاروا سراعا وما يقدرو — ن فيه لشرب صبي فطم

وفي قصائد كثيرة ترتفع الحكمة والتعقل في كثير من الفقرات الى غنائية تنم على قلق توحيدي ، ذلك ان الموضوع يكتسب طابعا يحمل على العجب كما ان الاسلوب واللغة ذواتا بساطة ملحوظة ، وهذا القلق يجعل موضوع الامم البائدة يتردد هنا وهناك في شعره . لهذا فهو يتعرض بشعره لهذه «الاطلال» ، وهي غير الاطلال التي تدور في خلد البدوي ، ولئن استعار شيئا

من الشكل فلقد اغناه بمحتوى جديد ، فالاطلال هذه اطـــلال حضارية او اطلال حضارة قامت وعقد عليها الرجاء ولكنها لم تسلم من عوادي الزمان وطمع الطامعين ، فنراه يقول :

يا مـن يـرى ريمـان امســى خاويـا خربـا كعابـه
امســى الثعالـب اهلـه بعـد الذيـن هـم مـآبـه
من ســوقـة حكـم ومـن ملـك يعـد لـه ثـوابـه
بكـرت عليـه الفـرس بعـد الحبش حتـى هد بابـه
فتـراه مهـدوم الاعالـي وهو مسحـول ترابـه
ولقد اراه بغبطـة فـي العيش مخضرا جنـابـه
فخوى وما من ذي شبـا ب دائـم ابدا شبابـه

والشاعر هنا يضيف الى تهدم سد مأرب ما سبقه وما لحق بهمن غزو الاحباش ومن بعدهم الفرس ، فهو لا يبكي هنا الاطلال وانما يقص حديث المنازل لمعتبر او زائر او مسائل . ومن خلال هذه الالتفاتة تنطبع في النفس فكرتا الموت والحياة كتتمة للمشهد، الموت الذي يطوي بفعل الزمن والاعداء، الملوك والقصور والسدود. ولن نتعرض هنا لتجاوز المأساوي عن طريق الخمرة فسيأتي ذلك في مستأنف بحثنا لدى رصد المدلول النفسي للفاجع في الحياة ونقيضه الوهمي كسبيل للتغلب عليه ، او بالاحرى تناسيه. ولكنه مهما يدار قلقه يظل هذا القلق مستحوذا عليه فيصبح الترحال لديه غاية في ذاته حتى ولو كان محفوفا بالمكاره والوحشة والمخاطر فيقول :

وبلدة يرهب الجواب دلجتها حتى تراه عليها يبتغي الشيعا
لا يسمع المرء فيها ما يؤنسه بالليل الا نئيم البوم والضوعا
كلفت مجهولها نفسي وشايعني همي عليها اذا ما آلها لمعا

ولكن عينه لا تقف عند مشهد واحد فالحس الحضاري لم يمت والحياة توعد بتخمرها بجديد يختلف عن المعاد المكرور الذي امض حتى الشعراء بما يفله من اسلوبهم ومعانيهم ، ففي زيارة لنجران لمدح سراتها يصف بعض المعالم الحضارية في اللباس

وشكل البناء فيقول مخاطبا راحلته :

وكعبة نجران حتم عليك ... حتى تناخي بأبوابها
نزور يزيدا وعبد المسيح ... وقيسا هم خير اربابها
اذا الحبرات تلوت بهم ... وجروا اسافل هدابها
لهم مشربات لها بهجة ... تروق العيون بتعجابها

كما يسر له تنقله وتردده على الحيرة وما جاورها ان يستملي بعض الصور الدينية والمشاعر الانسانية الجديدة فيقول :

جزى الاله اياسا خير نعمته ... كما جزى الله نوحا بعدما شابا
في فلكه اذ تبدأها ليصنعها ... وظل يجمع الواحا وابوابا

ويقول في مدح هوزة بن علي الحنفي ويصف توسطه لدى الفرس للافراج عن مائة اسير من اسرى بني تميم :

ففك عن مائة منهم وثائقهم ... واصبحوا كلهم من غله خلعا
بهم تقرب يوم الفصح ضاحية ... يرجو الاله بماسدى وما صنعا

وقد يسر له تماسه بمواطن تشيع فيها بواكير ثقافية ان يتجاوز مفهوم الجبرية القبلي الذي كان اقرانه يواجهونه بالاندفاعات العاطفية والتوترات النفسية ليعبر عن حرية الانسان ومسئوليته الفردية عن فعاله وخياراته . ولعلها نظرة جديدة في الوضع الانساني للشخصية الفردية التي بدات نماذج منها في الظهور في كل مكان من دنيا العرب في ذلك الحين . وفي الابيات التالية ما يدعو للتأمل في ذلك :

ام الصبر احجى فان امرءا ... سينفعه علمه ان علم
كما راشد تجد امرءا ... تبين ثم انتهى او قدم
عصى المشفقين الى غيه ... وكل نصيح له يتهم
وما كان ذلك الا الصبي ... والاعقاب امرىء قد اثم

ولعل هذه النظرة الفردية الجديدة هي التي حملته على ان ينظر الى العلاقة بين الرجل والمراة نظرة الى كائنين يتكاملان لا نظرة من يتصور الجنس مجرد امتلاك ، فكأنه يرى في هذه العلاقة

حاجة الى آخر متبادلة ، فاذا اختلت هذه العلاقة فلا جدوى من بقاء رابطة الزواج ، فيقول بعد تطليق زوجته :

ايا جارتي بيني فانك طالقه كذاك امور الناس غاد وطارقه
وذوقي فتى قوم فاني ذائق فتاة أناس مثل ما انت ذائقة

ان دارسي شعر الاعشى يلاحظون فيه سمات اختص بها ، ويمكننا ان ندخل تلك الملاحظات في اطار الصورة التي تهيأت لنا عن شخصية الاعشى وشعره ، اذ يلاحظون ان ما يميز مديحه بالقياس الى الجاهليين هو كثرة اسرافه فيه . ولا يقصد الاسراف في الاوصاف من حيث هي وانما يقصد الغلو فيها والافراط بحيث تعتبر مقدمة لمبالغات الشعراء العباسيين في مدائحهم ، كما انه في هجائه يوجع مهجويه ساخرا منهم مزدريا بهم وهو لا يشتم ولا يفحش في القول وانما يعرض ويجعل الظنون تتسع ، كما يجعل النفس تتعلق بمعنى كلامه وتكثر من تأويله . ولا ريب في ان هذه الملاحظات الصحيحة تدل على ان الشعر لديه كاد ان يصبح فاعلية مستقلة خرجت عن نطاق الادب القبلي المذوب في الحياة القبلية وضوابطها ومؤيداتها . ويكمل هذه الصورة اعتماده الايجاز في وصف الصحراء والناقة والحيوانات الوحشية على حين كان يتسع في الحديث عن الخمر والغزل .

لقد ورد كثير من اشعاره في قالب القصيدة التقليدية ،وهذا الاطار يتبع احيانا المخطط الثلاثي الذي تميزت به القصيدة الكلاسيكية وتؤلف هذه القصائد في كثير من الاحيان «حركة» تربط موضوعاتها بحرية ، ثم ان البحور المستعملة ذات نوعين : بحور تمكن تسميتها « بدوية » (ممثلة بالطويل والبسيط والوافر والمتقارب والكامل) وبحور تمكن تسميتها « تفجعية » او « غنائية » (ممثلة بالخفيف والكامل والمجزوء) ويضفي البحر الاخير على الاثر الشعري المنسوب للاعشى مظهرا خاصا يقرنه بآثار الشعراء الحجازيين التي ازدهرت في اواخر القرن السابع

للميلاد ، ولعل استعمال البحور الاخيرة ينم على منظومات معدة للفناء . ولغة الديوان واسلوبه يتباينان بين موقف وآخر ، فليس نادرا ان نعثر في قصيدة واحدة على موضوعات انموذجية في صيغها ورواسمها ومفرداتها ، مسبوقة او متبوعة ، دون انتقال ، بفقرات تحل فيها روح مختلفة وشكل مجرد من البحوث المفرداتية محل اثر الصحراء . ويمكننا ان نعثر على هذه الازدواجية في شعره ، فقد حمل الوسط البدوي ، بخاصة، في القصائد التي تعتبر من عمد القبيلة ، وحمل الوسط الحضاري في كثير من قصائده وبخاصة الغنائية منها .

وهناك اجماع على ان الاعشى ، في شعره جميعه ، يعد تمهيدا للشعر الحضري ، وتفصح موضوعاته جميعا عن ذوق متحضر . ولا يظهر تأثير الحضارة في سهولة الفاظه فحسب بل يظهر ايضا في خفة اوزانه وجمال موسيقاها ، واذا هو يجعل شعره الحانا والفاظا خالصة ، وهو كثير التنوع في اوزانه يستخدم منها التام والمجزوء ، ويحسن هذا الاستخدام الى اقصى الحدود . ويختلف الاسلوب لديه ، بمقدار ، عن صورة الاسلوب الجاهلي ويمثل حلقة تضيف جديدا واضحا الى هذا، الشعر في موضوعاته ومعانيه او في احاسيسه وسهولة الفاظه وخفة اوزانه وجمال انغامه والحانه . وكل ذلك ولا ريب يفصح عن تبدل في اداة التعبير لتتساوق مع المعبر عنه ، فالشكل يتبدل بتبدل الموضوع وتبدل الاحساس به والدوافع اليه ، الامر الذي يجعل التلاؤم بين المبنى والمعنى على علاقة جدلية تبادلية في تلقي الاثر والاستجابة له .

واذا كان المقلدون كبشار بن برد وابي نواس قد اجازوا لانفسهم ان يستعيروا بحرية من الشاعرين الاعشى وعدي بن زيد موضوعات وصيغا لم يعتبروها خارجة عن مجالها فان مرد ذلك الى انهم شعروا ، واعين تقريبا ، بالتطابق التأسلي (عودة الى الاسلاف) في هذا الوسط العراقي . وهذا يؤكد

اثر مركز الحيرة في الشعراء الذين عاشوا فيه او تأثروا به ، فقد طال هذا الاثر الشاعر القبلي فلم يشعر بانه غريب عن هذا العالم الآخذ بالحضارة ، مما ادخل تجديدا على التقليد الشعري . وفي الحيرة رسمت الخطوط الاولى لشخصية الشاعر كما ازدهرت هذه ، فيما بعد في البصرة او الكوفة ، اي عندما اصبح العراق الدماغ المفكر للحضارة العربية الاسلامية . ويجدر بنا اخيرا قبول الفكرة القائلة ان مركز الحيرة شهد نمو نظام عروضي يختلف في كثير من النقاط عن النظام المعروف عند البدو والذي اتخذه ، بوصفه قاعدة ، عروضيو البصرة في اواخر القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) . ولا ريب في اننا نشعر بوجود بيئة مؤاتية في الحيرة تنزع الى خلق طابع الخصوصية، فقد خلق هذا المركز عند الشعراء الذين ولدوا في تلك البيئة او اقاموا فيها او تأثروا بها حاجات ووسائل تعبيرية ميزتهم من بقية شعراء شبه الجزيرة العربية .

★ ★ ★

والشخصية الثانية هي النابغة الذبياني الذي تصفه كتب الادب بأنه شاعر بلاط تردد على قصور الملوك في العراق والشام ومدحهم واخذ جوائزهم . ولكن ، هل كان في مديحه لهم وتردده عليهم يقصد مجرد الكسب لا سيما وانه شريف من اشراف قومه ؟ اكثر الباحثين تقصيا وتعمقا يرون في مقاصده رعاية مصالح قبيلته ، فكأنه كان سفيرها في كلا البلاطين ، بلاط المناذرة وبلاط الغساسنة ، فشاعر القبيلة الجاهلي قد تبدل دوره بقيام سلطة اكبر من القبيلة ، سلطة تشتاق لما تحمله من حياة اغنى وارحب ولكنها موضع غرابة وخشية لما تقتضيه من اتباعها او القبائل التابعة لها او القريبة منها من موجبات الانضباط والطاعة ، لهذا فالشاعر ، اذا اراد ان يقوم بدور جديد،

محمول على محاولة الكلام بلسان جديد .

لقد تقرب النابغة من النعمان بن المنذر او قرّبه النعمان اليه ، وعرف فيه رفعة في قومه وسيرورة في شعره ، فكان همه أن يجعله داعية له بين قومه وسواهم من العرب . وكان قومه قبيلة ذبيان يغيرون على مناطق تابعة لامارة الغساسنة ، خصوم المناذرة ، وكان يهم النعمان الا تضع الحرب او المناوشات اوزارها بين الغساسنة وبين قبائل نجد الغربية كما كان يخشى تحول النابغة الى الغساسنة لان في نزوله بهم ما يدفع قومه الى التحرر من ولائهم للنعمان بن المنذر ، لهذا كانت غضبة النعمان عليه كبيرة عندما نزل بالغساسنة ، وهي غضبة سياسية اكثر منها غضبة شخصية ، وقد عرف النابغة سبب هذه الغضبة وحاول الاعتذار عنها بقوله :

ولكنني كنت امرءا لي جانب   من الارض فيه مستراد ومذهب
ملوك واخوان اذا ما اتيتهم   احكّم في اموالهم واقرب
كفعلك في قوم اراك اصطنعتهم   فلم ترهم في شكر ذلك اذنبوا

ولكن ، هل كان تركه النعمان بن المنذر ، وقد اغدق عليه من عطاياه ما اغدق ، هل كان طمعا في مزيد ؟ هنا ايضا تأتينا الشواهد التاريخية بالادلة المفندة لذلك والمشيرة الى ان تحوله سياسي كان يروم به ان يرد الاذى عن قبيلته . لقد كانت قبيلته تغير على اراضي الغساسنة متحينة فرصة او مغافلة جماعة منهم ، ولكن الغساسنة كانوا اولي شدة وبأس لهم عصبية يمنية تجمع اليهم القبائل اليمنية المجاورة مثل قبيلة قضاعة ، فكانوا يردون على هذه الغارات بهجمات مركزة يتوخون منها الاخافة والابعاد اكثر منها الرغبة في القتل والسبي . وفي احدى الوقائع اسر الغساسنة عددا من قبيلة الشاعر ، ولعل واقعة الاسر هذه هي التي حملته الى الغساسنة استنقاذا للاسرى ومحاولة التخفيف من هذه المعارك . وقد توطدت العلاقة بين الشاعر وبين ملوك الغساسنة فكانوا يكرمون وفادته اليهم

ويقدرونه ويجلسونه الى جانبهم . وقد احتمل الشاعر في نفسه ازمة التعارض بين ولاءين : الولاء القبلي ومصادقة هذه الامارة العربية الفتية التي كان يراها اكبر واجمل وابهى من حياة قبلية محدودة الواقع والطموح . وهذه الامارة تتمثل في « ملوك واخوان » لهذا شرع ينصح لقومه بالكف عن مناواتها واجتناب الاصطدام بها .

وتقول الروايات ان النعمان بن الحارث الغساني حمى ذا أقر وهو واد مملوء خصبا ومياها فاحتماه الناس وتربعته بنو ذبيان فنهاهم النابغة وخوفهم وحذرهم من اغارة الملك فلم يستجيبوا له وعيروه خوفه من النعمان ، وكان منقطعا اليه. وقد وجه عمرو بن الحارث الى قبيلة النابغة خيلا بمؤازرة بعض ابناء قضاعة فاصابهم فقال النابغة :

ترمي قضاعة حلا حول حجرته   مدوا عليه بسلاّف وانصار
حتى استقل بجمع لا كفاء له   ينفي الوحوش عن الصحراء جرار
وعيرتني بنو ذبيان خشيته   وهل علي بأن اخشاه من عار

وكرر المعنى نفسه عندما غزا عمرو بن الحارث الاصغر الغساني بني مرة بن سعد بن ذبيان بقوله :

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا   وصاتي ولم تنجح لديهم وسائلي
ولا اعرفني بعد ما قد نهيتكم   اجادل يوما في شويّ وحاقل

ولعلنا نلمس من ثنايا هذه الابيات معنى جديدا لمفهوم السلطة ولحدود فردية القبيلة ، فلم يعد مذلا او مهينا للقبيلة اذا ما احترمت سلطة سياسية عربية أعلى وخشيت بأسها . وهذه النظرة الى الامور تنطوي ضمنا على الكف عن العداوات بين القبائل التي تشدها الى بعضها رابطة نسب او جوار . ولقد كانت بين قبيلة الشاعر وابناء عمومتهم عبس احن وعداوات ومعارك باعدت بين القبيلتين ، فكان هم النابغة ، وقد رأى بعين البصير المتنبه قيام وحدات سياسية اكبر من القبيلة ، ان يدعو ابناء العمومة الى التجاور والتساند فيقول :

ابلغ بني ذبيان ان لا أخالهم   بعبس اذا حلوا الدماخ فأظلما
هم يردون الموت عند لقائه   اذا كان ورد الموت لا بد اكرما

ان شيئا من عصبية القبيلة لا بد وسقط من نفسه قبل ان يسقط من شعره ، وان الفكرة المالكة عليه أمره والتي تأخذ عليه نهجه الشعري تكمن في منحى نفسي وعقلي لا كفاء له في حيز القبيلة ، ولا بد ، والحالة هذه ، ان يمضي وجهة اخرى دون ان يبت حبل الصلة التي تشده الى القبيلة للاسباب التي بيناها . وهكذا اصبحت تعتبر واسطة العقد من تصوره هذه اللامعقولية المتمثلة في تعادي القبائل وتناحرها ومقابلها هذه المعقولية المتمثلة في احترام سلطة عربية اعلى ومطاوعتها ، وهذا ما دعاه لان يعتبر غير مشين خشية بأسها . ولم تعد الخلال الفردية في الشجاعة التي يقصد بها السمعة اكثر من الجدوى ولا هذا الخوف المرضي او الحياتي القبلي من الهزيمة ـ لان الهزيمة بالمعنى القبلي تعني احيانا نهاية القبيلة ـ ولا هذه الرغبة المحمومة في الثأر ، لم تعد تأخذ معناها القبلي عند الاصطدام بسلطة عربية اعلى لان هذه السلطة تظل تحمل حس المسئولية، كامارة او دولة ، بان ترد القبائل الى طاعتها لا ان تبيدها . ولئن كان للغساسنة واحلافهم جيش قوي فلا ينبغي لقبيلة ان تدخل في مغامرات انتحارية معه ، والتقارب والتفاهم في مثل هذه الحال افضل واجدى . ولعل النابغة ، وهو يتقلب في مناعم البلاطات ، كان يتمنى لقومه مثل تلك الحياة .

مثل هذه الشخصية لا يمكن ان تتلبس مجرد شاعر في البلاطات يسترفد العطاء ، كما انها ، بالمقابل ، ليست صورة الشاعر القبلي الذي يكتفي بالمثل والمناقب الشخصية القبلية ، فبجانب امتداح شجاعة الفارس مثلا لا بد من شكل آخر من الاعجاب باعتداله عند المقدرة وسمو نفسه عند المصائب وحلمه والمعيته عند حزم الامور ، كما ان بالامكان التكفيف من غرب

هذه الكبرياء الجامحة بالاعتذار الشخصي وتحمل الفرد مسئولية ما يأتيه دون ان يقحم معه قبيلته ، وكل ذلك ينم على تيقظ شخصية فردية بذات تتحسس موقعها ودورها من الحياة .

واذا رجعنا الى قصيدته البائية في مدح الغساسنة ، والتي حاول بها ، كما يبدو ، ان يستخلص اسرى قومه ، نراه يخرج في مبناها ومعناها من الاسار الضيق المعاد للقصيدة الجاهلية التقليدية ، فالمطلع اجمل واوفى بالتقديم وصولا الى الغرض ، ولا بد له في مثل موقفه من تصوير حال النفس القلقلة المتعبة دونما شعور بالذل او الغضاضة فيقول :

كليني لهم يا اميمة ناصب ... وليل اقاسيه بطيء الكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض ... وليس الذي يرعى النجوم بآيب
وليل اراح الله عازب همه ... تضاعف فيه الحزن من كل جانب

وهذا المطلع وما سيعقبه من طلب ضمني تشترك فيه الصور وطريقة الاداء تؤازر بعضها بعضا وتتكامل . فاذا كان يحس احساسا صادقا بما يقتضيه مكان المخاطب من احترام وطاعة فقد انتفت الغضاضة التي تحكمها المفاهيم القبلية ، ويمكن تخطيها بتصوير ما يتجاوزها في الممدوح من قيم ومظاهر حضارية ارقى . فالقصيدة في صورها ومعانيها وفي تناول الموضوع الحادي عليها تذوب في صورة للحياة محببة مرجوة . ولم يكن موقفه بالوعر المستصعب اذ ما كان عليه ان ينتقل قفزا من مجتمع الى آخر لان ممدوحه يجمع بين الخلال القديمة والجديدة . ولعل وحدة القصيدة المتمثلة في حسن الديباجة وبهاء الرونق والجزالة ، دون حشو او تكلف ، تصور التوافق المنشود ، في كل شعر راق بين المعبر به والمعبر عنه ، بين الاختلاجات النفسية وظلالها الصوتية في الكلمة المتناغمة مع اخواتها في السياق الشعري . ولئن بدت القصيدة وكأنها مديح لعمرو بن الحارث الاصفر الغساني فهي في جوهرها مديح

للغساسنة ولحياتهم الجديدة بما تحمله من مثل ومناقب وتطلعات يقول فيها :

وللحارث الجفني سيد قومه ليلتمسن بالجيش دار المحارب
وثقت له بالنصر اذ قيل اقبلت كتائب من غسان غير اشائب
بنو عمه دنيا وعمرو بن عامر اولئك قوم بأسهم غير كاذب
لهم شيمة لم يعطها الله غيرهم من الجود والاحلام غير عوازب
مجلتهم ذات الاله ودينهم قويم فما يرجون غير العواقب
رقاق النعال طيب حجزاتهم يحيون بالريحان يوم السباسب
تحييهم بيض الولائد بينهم واكسية الاضريج فوق المشاجب
ولا يحسبون الخير لا شر بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب
حبوت بها غسان اذ كنت لاحقا بقومي واذ اعيت علي مذاهبي

انه يذكرهم ويستحثهم بحسن العواقب سبيلا الى استعطافهم لفك اسار بني قومه ، وقد اصاب موضع الاستحسان منهم عندما نفذ من خلال مديحه لهم الى معان حضرية جديدة اذ الح الى دينهم وترفهم وما هم فيه من بسطة العيش، ولشد ما يختلف هذا الشعر عن شعر الشعراء القبليين الذين كانوا لا يعرفون هذه المعاني ولا تلم بخواطرهم . ومن خلال هذه كانت طريقته في الوصول الى مأموله والتقرب من الغساسنة وانقطاعه اليهم .

اما مديحه للمناذرة فينحو النحو نفسه وان يكن يتخلله شيء من التكلف والمبالغة ، ويظل مديحا لملك عربي لا رئيس قبيلة ، فالصور القديمة تتوارى امام الواقع الجديد وتتمثل في اختلاط المديح بالاعتذار عن جفوة نالته منه فيقول :

فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب
ولست بمستبق اخا لا تلمه على شعث اي الرجال المهذب
فان تك مظلوما فعبدا ظلمته وان تك ذا عتبى فمثلك يعتب

ولا ريب في ان المحيط الثقافي والفكري القائم في الحيرة كان له اثره على الشاعر ، وفي تقديرنا ان هذا الوسط كان اكثر تقدما من

نظيره في مواطن الفساسنة ، لهذا فمديحه واعتذاره يتسمان بما يتحرك في المجتمع من حياة ثقافية ، يقول في مديح النعمان بن المنذر :

تخف الارض ان تفقدك يوما   وتبقى ما بقيت بها ثقيلا
لانك موضع القسطاس منها   فتمنع جانبيها ان تميلا

وتنم اعتذارياته ، هي الاخرى ، على المنحى النفسي والفكري ازاء وسط اجتماعي حضاري بدات فيه سلطة مركزية تروم بناء شكل من المجتمع المدني ، لهذا راح المفهوم القبلي في التضامن والتساند يخلي المكان للمسئولية الفردية ، والشاعر امام هذه السلطة الجديدة متجرد من هذا الالتزام القبلي المتبادل رغم انه من اشراف قبيلته فيقول :

الى ابن محرق اعملت نفسي   وراحلتي وقد هدت العيون
اتيتك عاريا خلقا ثيابي   على خوف تظن بي الظنون
فالفيت الامانة لم تخنها   كذلك كان نوح لا يخون

ولعل المرء يتأمل البيت الثاني الذي كان يعجب به عمر بن الخطاب . ويتمم هذا الموقف بموقف الفرد من الدولة بعيدا من كل رابطة اخرى فيقول :

فمن اطاعك فانفعه بطاعته   كما اطاعك وادلله على الرشد
ومن عصاك فعاقبه معاقبة   تنهي الظلوم ولا تعقد على ضمد

وهذا المنحى في الاعتذار يساعفه فيه ذوقه الحضري الذي خلص من خشونة البداوة ومن الانفة الجامحة فاذا ذنبه يكبر في نفسه واذا به يحس وكأنه اتى جريرة لا تغتفر ويرد خطأه الى تصرفه كفرد وقاء لقبيلته من الاذى ، فهو في هذه الفردية ، يمثل افتراقا بين الشخصي والقبلي ، فيقول :

فانك كالليل الذي هو مدركي   وان خلت ان المنتأى عنك واسع

ولعل هذه الفردية في نشدانها التكامل لا بد لها من ان تعتمد مواهب الفرد واصالته ، فتطالعنا في شعره هذه الصورة :

نفس عصام سودت عصاما وعلمته الكر والاقداما
وصيرته ملكا هماما حتى علا وجاوز الاقواما

وقد تتلبس رداء الحكمة والتأمل في الحياة ، ففي وسط انتقالي حيث علاقات الفرد بالمجتمع متوترة متناقضة تزودنا الحكمة ببعض النصائح العملية ، يقول :

المرء يأمل ان يعيش وطول عمر قد يضره
تفنى بشاشته ويبقى بعد حلو العيش مره
وتخونه الايام حتى لا يرى شيئا يسره
كم شامت بي ان هلكت وقائل لله دره

وحتى اذا هجا ، وقلما يهجو ، فليس في هجائه اقذاع بل يعمد بذوقه الحضري وحس المسئولية الشخصية لديه الى التهكم والسخرية من المهجو ، ويلمح الى الحكمة واصالة الراي فينفيهما عن المهجو ، مهما تتقدم به السن ، ولعل مثل هذا الهجاء اقسى ما يمكن ان يوجه الى شخصية بارزة لامعة كشخصية عامر بن الطفيل ، اذ يقول في هجائه :

وان يك عامر قد قال جهلا فان مطية الجهل السباب
فكن كابيك او كأبي براء توافقك الحكومة والصواب
ولا تذهب بلبك طائشات من الخيلاء ليس لهن باب
فانك سوف تحلم او تناهى اذا ما شبت او شاب الغراب

ولئن كان النابغة ينحو نحو المستقبل فلا يعير كبير التفات الى الماضي فلأن صور الحضارة القائمة تغنيه عن الوقوف على صورها الدارسة او المتردية ، ولكنه يتأمل الماضي وما علق بالذاكرة من اسطورة الزباء ويتأمل اطلال مدينة تدمر ، فتبدي له المقارنة وكأن هذه الصروح من عمل الجن لا البشر ، فيعبر عن احساسه هذا بقوله :

وخيّس الجن اني قد اذنت لهم يبنون تدمر بالصفاح والعمد

كما يستعير الشاعر احيانا صورا حضرية تبعا للمكان

الجديد الذي استقر فيه قسم من العرب فتنساب تلك المشاهد في شعره :

فما الفرات اذا جاشت غواربه ... تروي اواذيه العبرين بالزبد
يمده كل واد مترع لجب ... فيه خطام من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصما ... بالخيزرانة بين الاين والنجد
يوما بأجود منه سيب نافلة ... ولا يحول عطاء اليوم دون غد

وبعد ، فهذا السفير المتجول في بلاطات الملوك ذو الشهرة والمكانة في سوق عكاظ كان باشعاره يهز حياة قبلية قد يكون لابنائها المامات بهذه البلاطات او الوسط الذي تقوم فيه ، فهذا الشاعر هو رسول القبيلة الى هذه البلاطات ورسول البلاطات اليها ، خيط بشري يصل ماضيا اشفى على نهايته بحاضر بدأت معه تباشير المستقبل ، ولا غرو ان يعده رجل دولة مثل عمر بن الخطاب اشعر العرب .

★ ★ ★

ويتميز الشاعر الثالث بانه من اهل المدر (المدن) ومن اصول يمنية ، كما اختص من دون زميليه الآخرين بانه ادرك الاسلام واسهم في الذود عن الدعوة الجديدة . ويتفق الرواة على انه امضى النصف الاول من حياته في الجاهلية . وما يعنينا من المجتمع الذي عاش فيه حسان بن ثابت حقيقتان : الاولى ان يثرب (المدينة) كانت موطنا لقبائل يمنية نزحت من الجنوب وانها تميزت بانتشار الزراعة في واحتها ، بيد ان هذه الزراعة لم تخرج مجتمعا مدنيا صرفا كما ان تجارة يثرب لم تكن تتناسب وموقعها بالقياس الى ما كانت عليه تجارة مكة . ويتفرع على ذلك ان القبائل التي قطنت يثرب كانت تجمع بين الروح القبلية والبداوة وبين الحياة الزراعية ، وكان هذا التوتر الداخلي يحتاج الى سلطة سياسية اعلى ، لهذا اتسمت المدينة ذات

الاصول اليمنية بنـزوع الى تجاوز الحياة القبلية مـع استعـداد كامن له . ولا يمكننا ان نقيم شعر حسان بن ثابت ما لـم نضعـه قيـد هذه البيئة ، ولعله كـان اصدق شاعـر عبر عـن بيئتـه وتطلعهـا سواء في الجاهليـة او في الاسلام .

ويحدثنا النسابون ان حسان بن ثابت من بني النجار ، من قبيلة الخزرج ، وانه يماني قحطاني يمت بنسب الى آل حفنـة الغساسنـة ملوك الشام والى اللخميين ملوك العراق ، اذ انهـم جميعـا من نسل عمر بن عامر بن ماء السمـاء . وهذا النسب يحـدد ، لدى حسان ، منحى وتطلعـا يخرج بهمـا مـن اطـار القبيلة وحتى من اطـار المدينة ، ونجد لـه في هذا المعنى :

اما سألت فانـا معشر نجب   الازد نسبتنـا والماء غسان
شم الانوف لهم مجد ومكرمة   كانت لهم كجبال الطود اركان

ومن خلال هذا النسب يتباهى بالانتماءين الحضاري والقبلي معـا ، فيقـول :

لنـا حاضر فعـم وباد كأنـه   شماريخ رضوى عزة وتكرمـا
متـى مـا تزنا من معد بعصبة   وغسان نمنع حوضنا ان يهدما
لنا الجفنات البيض يلمعن في الضحى
واسيافنا يقطرن مـن نجدة دمـا

وفي مكان آخر يفخر بالنسب اليماني وما انجبه اليمن مـن ملوك وآخرهم ملوك المناذرة والغساسنة فيقول :

الم ترنا اولاد عمرو بن عامـر   لنا شرف يعلو على كل مرتقي
ملوك وابنـاء الملوك كأننـا   سواري نجوم طالعات بمشرق
كجفنة والقمقام عمرو بن عامر   واولاد ماء المزن وابني محرق
وحارثةالفطريف او كابن منذر   ومثل ابي قابوس رب الخورنق

ولعل اعتبار حسان مجرد شاعر يتكسب بشعره في بلاط الغساسنة فيه تجاوز على المحبة التي كان يكنهـا لهم والمباهاة والفخر بانتمائه اليهم والشعور بالاستعلاء لان ابناء عمومته قد وصلوا الى مراكـز الملك . لقد وصل حسان حبله ، في الجاهلية ، بحبال آل جفنـة

ملوك الشام ، وكان يقيم بالمدينة عاما ويصعد الى منازل الغساسنة عاما يمدحهم ويسترفدهم ويستمطر معروفهم فكانوا يجودون عليه ويملأون بجوائزهم يديه ، ولكن جودة شعره فيهم لا يمكن ان يبررها العطاء وحده . كان ملوك غسان يكرمونه ويقدمونه ويجالسونه ويعرفون له مكانته ونسبه اليهم ، وتكفينا في تأييد ذلك هذه القصة التي رواها حسان نفسه قال : قدمت على عمرو بن الحارث فاعتاص الوصول اليه فقلت للحاجب بعد مدة : ان اذنت لي عليه او هجوت اليمن كلها ثم انقلبت عنكم ، فاذن لي فدخلت عليه فوجدت عنده النابغة وهو جالس عن يمينه وعلقمة عن يساره فقال لي : يا ابن الفريعة قد عرفت نسبك وعيصك في غسان فارجع فاني باعث اليك بصلة سنية ولا احتاج الى الشعر ، واني اخاف عليك هذين السبعين ، النابغة وعلقمة ، ان يفضحاك ، وفضيحتك فضيحتي ، وانت والله ، لا تحسن ان تقول :

رقاق النعال طيب حجزاتهم	يحيون بالريحان يوم السباسب
تحييهم بيض الولائد بينهم	واكسيةالاضريج فوقالمشاجب
يصونون اجسادا قديما نعيمها	بخالصة الاردان خضر المناكب
ولا يحسبون الخير لا شر بعده	ولا يحسبون الشر ضربة لازب
حبوت بها غسان اذ كنت لاحقا	بقومي واذ اعيت عليمذاهبي

فابيت وقلت لا بد منه فقال : ذاك الى عميك فقلت لهما : بحق الملك الا قدمتماني عليكما فقالا : قد فعلنا . فقال عمرو بن الحارث : هاته يا ابن الفريعة. والقصيدة التي انشدها حسان هي لاميته العصماء التي يقول فيها :

لله در عصابة نادمتهم	يوما بجلق في الزمان الاول
الخالطون فقيرهم بغنيهم	والمنعمون على الضعيف المرمل
اولاد جفنة حول قبر ابيهم	قبر بن مارية الكريم المفضل
يسقون من ورد البريص عليهم	بردى يصفق بالرحيق السلسل
بيض الوجوه كريمة احسابهم	شم الانوف من الطراز الاول

وتتوافى في هذه القصيدة الصور الحضارية ووصف مواطن السكنى والشراب ومناعم العيش فيقول :

ولقد يراني مواعدي كانني في قصر دومة اوسواء الهيكل
ولقد شربت الخمر في حانوتها صهباء صافية كطعم الفلفل
يسعى علي بكأسها متنطف فيعلني منها ولو لم انهل
ان التي عاطيتني فرددتها قتلت قتلت فهاتها لم تقتل

واول ما يستلفت النظر في هذه القصة هو اعتبار الفساسنة حسان منهم وهو ما تبدى في خوف عمرو بن الحارث ان يقصر فلا يبلغ شأو زميليه ، كما يستلفت النظر ان عمر بن الحارث اعتبر خير ما ورد في قصيدة النابغة هو ما اشار الى حياتهم الحضارية فكأن هذا الشعر يحمل من الجدة ما لم يسبق اليه لذلك خاف على حسان ان يخطىء الاصابة حيث اصاب النابغة . والظاهرة الثالثة هي ان المنحى الذي التزمه حسان في قصيدته يتجاوب مع المنحى الحضاري الذي التزمه النابغة . وتتأكد هذه المعاني في القصيدة التي مدح بها حسان جبلة بن الايهم الغساني والتي يقول فيها :

لمن الدار اوحشت بمعان بين اعلى اليرموك فالصمان
فالقريات من بلاس فداريا فسكاء فالقصور الدواني
فقفا جاسم فأودية الصفر مغنى قبائل وهجان
تلك دار العزيز بعد انيس وحلول عظيمة الاركان
ثكلت امهم وقد ثكلتهم يوم حلوا بحارث الجولان
يجتنين الجادي في نقب الريط عليها مجاسد الكتان
ذاك مغنى لآل جفنة في الدهر وحق تعاقب الازمان
قد اراني هناك حق مكين عند ذي التاج مجلسي ومكاني

ومنها هذا البيت المعبر :

اشهرتها فان ملكك بالشام الى الروم فخر كل يماني

اننا امام شاعر يبارك على الحياة الحضارية لا القبلية ، لقد علقت نفس الشاعر المكانة التي كان يخصه بها ملوك غسان

وتقريبهم له واكرامه ، ويدخل في دواعي تكريمه نسبه اليمني ، وهو ما يسمو على الرابطة القبلية الضيقة ، بالرابطة اليمنية التي سيكون لها شأنها في الدولة الاموية الشامية ، تلك الدولة العربية الاعرابية ، كل ذلك كان يعتمل في صدر هذا الشاعر المرهف الحس ذي الطموح الادبي والاخلاقي لا القتالي ، فهو شاعر قضية لا حامل سيف . ويبدو ان حسان ظل وفيا لهذا الشق من حياته محبا لابناء قومه الذين يتحدر واياهم من اصول واحدة حتى بعد تبدل الزمان واهله . وتكفينا دلالة على ذلك القصة التالية التي ترويها كتب الادب والتي تدل على بقاء آل جفنة على برهم به وبقائه حتى وفاته محبا وفيا لهم .

تقول القصة ان جبلة بن الايهم ارسل الى حسان مع رسول عمر الى ملك الروم خمسمائة دينار وخمسة اثواب من الديباج ، فاستدعاه عمر ودفع اليه العطية وقال له : لقد نزع الله تبارك وتعالى لك على رغم انفه واتاك بمعونة . فأخذ حسان العطية وانصرف وهو يقول :

ان ابن جفنة من بقية معشر ... لم يغذهم آباؤهم باللوم
لم ينسني بالشام اذ هو ربها ... كلا ولا متنصرا بالروم
يعطي الجزيل ولا يراه عنده ... الا كبعض عطية المزموم
واتيته يوما فقرب مجلسي ... وسقى فرواني من الخرطوم

فقال رجل : اتذكر قوما كانوا ملوكا فأبادهم الله وافناهم؟
فقال حسان ممن الرجل ؟ قال : مزني ، قال : اما والله لولا سوابق قومك مع رسول الله لطوقتك طوق الحمامة ، واضاف: ما كان خليلي ليخل بي ، ثم التفت الى رسول عمرو وقال له : فما قال لك ؟ قال : ان وجدته حيا فادفعها اليه ، وان وجدته ميتا فاطرح الثياب على قبره وابتع بهذه الدنانير بدنا فانحره على قبره.
فقال حسان : ليتك وجدتني ميتا ففعلت ذلك بي .

وانا لنجد فيما بقي من شعره ، وبخاصة ما توجه به الى الغساسنة ، ان النزعة اليمنية لا تفارقه ، وكأنه لا يمل من الافتخار

بهذا النسب ، كما انه لا يكل عن الحديث عن مواطنهم ومنازلهم وعن ذكر انتصاراتهم على الفرس وحلفائهم في يوم حليمة، ويفتخر بامتداد ملكهم من جبل الثلج (الشيخ) الى جانبي ايلة (ميناء على البحر الاحمر) فيقول :

سألت حسان عن اخواله — انما يسأل بالشيء الغمر
قلت اخوالي بنو كعب اذا — اسلم الابطال عورات الدبر
من يضر الدهر او يأمنه — من قبيل بعد عمرو وحجر
ملكا من جبل الثلج الى — جانبي أيلة من عبد وحر
فارسا خيل اذا ما امسكت — فتناهوا بعد اعصام بقر
ثم صاحا يالغسان اصبروا — انه يوم مصاليت صبر



لقد سبق ان نوهنا بأن الشعراء الثلاثة : الاعشى والنابغة وحسان كان لهم منحى حضاري يعد ارهاصا لحياة جديدة بدات تكتب سطورها الاولى . ولا غرابة ان يكون حسان واسطة العقد بين الشاعرين الآخرين ، فقد كان النابغة ، وقد سمع شعر حسان يقول له : انك لشاعر . وكان الاعشى صديقه وقد شهد له بالشاعرية ، فما الذي جمع بينهم ؟ لا بد ان تكون وجهة نظر واحدة في الحياة ورؤية جديدة وتعبير ادبي عنها ، وتلك قرابة تربو على قرابة النسب والقبيلة لدى من كانت لهم مثل صفاتهم وتكوينهم ويصدق فيهم قول ابي تمام :

ان يختلف نسب يوحد بيننا — ادب اقمناه مقام الوالد

وهكذا كان لا بد للنابهين من الجاهليين من شعر وشعر كثير كشكل من اشكال الفن يلتمس كوسيلة لاكتشاف الممكن وراء الواقع وكثافة انغلاقه ، وتبين ما هو مشترك بين هؤلاء النابهين الضاربين بمنأى عن بعضهم المتباعدين بانغلاق القبيلة وحواجز الطبيعة . كان لا بد من كل ذلك لتحسس وجود الذات وراء مضامين الحياة

المحدودة ، رغم انسحاقها ، ومخاطبتها رغم صمتها وتحريكها رغم سكونيتها ورتابتها . كان لا بد من خلق التيار الزمني الذي تتنفس فيه حريات مشتاقة للتحقق ، متآلفة متضامنة ، وبناء عالم ذاتي وموضوعي عبر الصراع مع الوجود القائم . وميزة الشعر انه قادر بالرجوع الى منابع اللغة ان يحمل وقدة التجربة المشتركة ويعلو بها على الواقع ، ولا يتم ذلك الا بنماء فردية جديدة وبالحاجة الى وصلها بجماعة تحمل التطلعات والمثل الجديدة. وقد لا تكون هذه الجماعة قائمة بالفعل وانما يكفي ان تكون جماعة متصورة دخلت حيز الامكان ، جماعة لا يضيع فيها الصوت الفردي ذو النبرة الخاصة .

لقد كان من مميزات هؤلاء الشعراء الذين اخترناهم نماذج معبرة ان افصحوا عن الانقسام في رؤية الواقع وبلغوا بشعرهم تخوما جديدة بين الفرد والجماعة ، بين الخاص والعام ، مع ما يحتمله هذا الانقسام من صيرورة واستمرار ، مرموزا اليه بخيط الاتصال او التواصل بين الحاضر وتصور المستقبل في شكل من الوحدة المرتقبة او المؤملة .

واذا قارنا الصورة التي رسمناها لسلوك هؤلاء الشعراء والمعنى العميق لدورهم رجحت في الميزان الحقيقة الاساسية التي يتضمنها كل شعر مبدع بحمله اكثر مما يروم الشاعر،بحمله معنى الشوق الى جماعة اكبر والى حياة ارحب واجمل .

الفصل التاسع

الخارجون على القبيلــة او على تقاليدهــا

الخروج على القبيلة ومفاهيمها يأخذ معنيين : معنى فردي يلتزم به فرد اوفر احساسا بضيق الحياة ولا معناهــا فينعكس ذلك في سلوكه وشعره على شكل من الاستبطان والمشاقة اللذين يعبران عن حدة التشوف مع استشعار العجز عن تبديل الواقــع او تحويره او تطويره ، فلا يجد صاحبها امامه سوى ظاهرة عدم الانتماء التي يعارض من خلالها ، بالموقف السلبي او اللامبالي ، قيما وتقاليد راسخة ، او يتعالى على بعض ما يؤوده من تــلك التقاليد والقيم مبقيا على سائر مقوماتها من خلال منظور سكونــي لا يلتفت الى ما بدأ يطرأ على القبيلة او على انسانيتها من شروخ بحكم التطور الذي بدأ ينتاب تكوينها الاجتماعي والاقتصادي، واما ان يتحسس المشكلة ، باحساس او بوعي ، فيلمس ما بدأ يظهــر من تناقض بين ظاهر تلك التقاليد وبين ممارساتها في الواقـــع النامي فيدرك ان انسانية القبيلة بدأت تخلي المكان لاشكال مـــن التمايز او التفاوت ، ويبدأ هذا الاحساس بوطأة هذه الظاهــرة

يقترن بوعي جديد لمشكلة تباين الناس من حيث الفقر والغنى، الوفرة والحرمان ، ومن حيث تمركز السلطة او الزعامة او النفوذ في ايدي الاثرياء على حساب المحرومين فيمضي في اول سعيه لاقامة حوار مع المجتمع المتمثل في القبيلة يبدؤه بالكلام وقد ينتهي به الى امتشاق الحسام ليبت حبل الصلة التي تربطه بهذا الكيان المرافق لازلية الصحراء .

وكان بين الجاهليين فقراء معدمون مدقعون لم يملكوا من حطام هذه الدنيا شيئا ، وكانت حالتهم مزرية مؤلمة ، منهم من سأل الموسرين احسانهم ومنهم من تحامل على نفسه تكرما وتعففا فلم يسأل غبا ولم يطلب من الموسرين حاجة محافظة على كرامته وماء وجهه مفضلا الجوع على الشبع بالاستجداء حتى ان منهم من كانوا يختارون الموت على الدنية . وكان بعض تجار مكة اذا افلسوا او ساءت حالتهم خرجوا الى البادية سرا فاقاموا هناك حتى يهلكوا جوعا . ولم يكن في وسع كثير من الجاهليين الحصول على اللحم لفقرهم ، ولم يكن في استطاعة الفقراء اكل الخبز لغلائه، وكان منهم من لا يستطيع شراء الملابس ليلبسها. ويظهر ان بعض زعماء مكة وبعض رجال القبائل احسوا بهذه المشكلة فعملوا جزئيا على معالجتها ، فقد نادى عمر بن عبد مناف بانصاف الفقراء والمحتاجين وتقديم المعونة لهم حتى يصير فقيرهم كالكافي، فما ربح الغني اخرج منه نصيبا للفقراء،وبذلك يخفف من وطأة الفقر.

والخارج على القبيلة من خلال منطلق اجتماعي لا يتمثل نفسه منفصلا عن واقع القبيلة فحسب وانما يتصور مجتمعا آخر لا بد ان تقوم به طائفة او جماعة من الناس ، وقد يكون هذا التصور على جانب من اللاواقعية ، ولكنه يظل تعبيرا عن الحلم بممكن ما. وقد لا تتوافر لمثل هؤلاء الخارجين الظروف الملائمة او الوعي المناسب فتجيء مساعيهم ، في الكثير من الحالات ، وكأنها سماد الارض لموسم مقبل . فالمشكلة التي تطرح بالنسبة اليهم هي تثبيت حقيقة انسانية بديلة في نظام من الحياة والاشياء فرض

عليه الجمود والتكرار والدورة . والمجتمع الذي لا يهتز للنداءات التي يحتويها ليس سوى بنية جامدة ينبغي كشفها او هتك سترها، وهكذا كانت تتناوب الادوار ، او تجمعهما معا ، شخصيتا الشاعر والفارس ، عن طريق الحوار او القتال ، حتى لا يتحولا الى وسيلة عندما يرتبطان بالواقع القائم فيمتصهما ذلك الواقع او ينغمسان فيه فيجمدهما ويسمرهما ويخثرهما في اللاتحول .

وفي مرجونا استعراض بعض النماذج المعبرة عما المعنا اليه متمثلة في شعراء مثل طرفة بن العبد وعنترة بن شداد وبعض الشعراء الصعاليك .

لقد كانت حياة طرفة الشخصية والوسط الذي عاش فيه والظروف الحياتية التي تقلب فيها ، مع امه واخوته بعد وفاة ابيه وسوء معاملة اعمامه لهم ، كانت كلها من مكونات هذه الشخصية الحساسة القلقة التي تملك ، بجانب القلب الذكي، انفا حميا . لم يكن مغمور النسب ليكون غفلا او نسيا منسيا ، بل كان في حسب كريم وعدد كبير وكان شاعرا فحلا جريئا على الشعر وكان شابا . وبهذه المثابة ، اذا استثنينا ما لاقاه في صغره وهو امر مألوف في الحياة القبلية حتى ولو كان اليتيم من ابناء السادة ، يكون طرفة كانسان في مجتمع قبلي قد اجتمع له النسب الكريم والكنف المنيع والفتوة والشباب والشاعرية . ولكنه اوتي نفسا قلقة رافقها نبوغ مبكر اورثاه، بالحس والملاحظة، اكثر مما قيض لامثاله في زمنه من ادراك ما لا يستقيم في الحياة القبلية ، وهو ما درج عليه الناس وعاشوا فيه برضى الواثق به المطمئن لديمومته لانتفاء تصور بديل له . ولعل هذا الاحساس قد نماه واورى عوده ما كانت تضطرب فيه الحياة في المحيط الذي نشأ فيه طرفة بجوار الحيرة وما بدأ يخالطه من بواكير قيم وامتثالات جديدة ، تناظر مجتمعا زراعيا تتخلله تجارة واسعة ييسرها طريق رئيسي من الطرق التجارية التي تقطع الجزيرة العربية ، ومركز ثقافي تتمازج فيه ثقافات مختلفة . ولا بد ان

تكون هذه العوامل قد تفاعلت في نفسه فانكر اشياء في حياة القبيلة التي بدات تتنكب انسانيتها الى شكل من التفاوت والتمايز والاعراض عن المستضعفين والمحتاجين . ولم يكن يرى في النظام القبلي ما يشده اليه ، لان التبدل في العلاقات الاقتصادية يتم في الذروة من القبيلة ، وظلت القبيلة وقاء للمصالح الجديدة . وراح يتصور مناقب القبيلة التي تعيش في الوجدان العام ويقابلها بالصورة الواقعية فتنقسم نفسه بين القبيلة وبين انكارها ، فلا يستطيع الوصول الى نتيجة او حل مما حمله على التعبير عن عدم انتمائه بمظاهر وسلوك تنكرها القبيلة ، باعتلاق اللذات التي تتخذ في مثل حاله ملاذا من سوائية مفروضة . وتنتهي حياته نهاية مأساوية ، واقعا او قصصا ، كتعبير عن محاولة اتت قبل اوانها او اعتنقها فرد لا يظاهره راي عام او جمهور عريض .

ولئن امتدح في معلقته الروح القبلية فلا يعدو ذلك ان يكون معبره الى الشخصية التي يرومها ، شخصية الفارس ، وهذه الشخصية لا تستغرقها القبيلة وانما فيها ما يصلح لان يكون رمزا لمجتمعات تالية بعيدة الشوط في التقدم، فيقول :

اذا القوم قالوا من فتى خلت انني
عنيت فلم اكسل ولم اتبلد
ولست بحلال القلاع مخافة
ولكن متى يسترفد القوم ارفد

واذا ما استوفى هذا الجانب من الحياة القبلية التي تطيب كخليقة انسانية رفيعة ، مضى عنها الى حياة يعيشها بدأت تضيق بالاطر التي تحتويها ، لان هذه الاطر لم تكن قادرة على استيعاب ما اخذ يطرأ على الحياة في بناها المادية والثقافية والروحية. ولئن كانت المناعم الحضارية تستهوي الجميع فالاقتدار على الاستمتاع بها وقف على قلة بدات تنتفع بما تغله التجارة او الزراعة او الوفرة في الماشية التي يسرت الاكثار منها وفرة المراعي وديمومتها، فكان من حقه ان يلتمس هذه المناعم بالطريقة المباشرة التي تتحدى

وان يعبر بتعاطيها علنا عن تمرده على الاعراف التي بدأ يخالطها الرياء ، في الاقبال سرا على هذه الملذات واستنكارها علنا فيقول :

فـان تبغني في حلقـة القوم تلقنـي
وان تقتنصني في الحوانيـت تصطد

نداماي بيض كالنجـوم وقينـة
تروح علينا بين بـرد ومجسـد

رحيب قطـاب الجيب منها رقيقـة
بجس الندامـى بضـة المتجـرد

اذا نحنا قلنـا اسمعينا انبرت لنـا
على رسلهـا مطروقـة لـم تشـدد

ثم ينتقل الى وصف مجلس الشراب ومعاناة الخمرة ويجعل من هذه المعاناة ذريعة لان تتحاماه القبيلة او يتحاماها ، ليفـرد افراد البعير المعبد . ثم ينتقل الى تأمل الحيـاة – ولا بـد ان يكون للجو الروحي الذي كان يسود الحيرة اثره فيه – وتأمل المصير والتعبير عن هذا التمزق الشديد الذي يصيب الانسـان القبلي في محاولته تخطي القبيلة ، لاسباب شتى ، الامر الـذي يترك منه حالة من العصاب النفسي فيتخايل له وكأن العالـم قـد آذن بالانتهاء . اذن ، ليس امام المرء الا فسحة قصيرة من العمر ، والحياة التي تنتهي بالموت جديرة ، كما يقول الخيام، ان تقضى بين النعاس والسكر ، يقول :

الا ايهذا اللائمي اشهد الوغـى
وان احضر اللذات هل انت مخلدي

فان كنت لا تسطيع دفع منيتـي
فدعني ابادرهـا بما ملكت يدي

وتظل الصورة المثلى في نفسه استهلاك الوجود ، حتى لا يفقد معناه ، في ثلاث لذات : الخمرة والفروسية والمـراة ... وبدهي ان المنابع النفسية التي تصدر عنها هذه اللذات واحدة في الدوافع والمتطلبات الذاتية فيقول :

ولولا ثلاث هن من لذة الفتــى   وجدك لم احفل متى قام عودي
فمنهن سبقي العاذلات بشربة   كميت متى ما تعل بالماء تزيــد
وكري اذا نادى المطاف محنبا   كسيد الغضا نبهتــه المتــورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معـ   ـجب ببهكنة تحت الخباء المعمد

اما التأملات في الوجود ، الحياة والموت ، الاحساس بالموت المبكر ، عبثية الحياة ، فليست كلها سوى صورة الانسان التـــي يعيش غريبا في قومه متمايزا من بيئته ، شاعرا بعقم المحاولة في الخروج عليها وبوطأة الحياة بالبقاء فيها ، فيقول :

كريــم يــروي نفسه في حياتـــه
ستعلم ان متنا غدا اينا الصـــدي
لعمرك ان الموت ما اخطـأ الفتـــي
لكالطول المرخى وثنيــاه فـــي اليد
اذا مت فانعيني بما انا اهلـــــه
وشقي علي الجيب يا ابنــة معبـد
ولا تجعليني كامرئ ليس همــــه
كهمي ولا يغني غنائي ومشهـــــدي

وهناك اشارتان تردان في معلقته يحسن الوقوف عندهمـا وان تبدتا هامشيتين او نافلتين بالنسبة الى السياق العام الذي تسير فيه القصيدة : اولاهما شكواه من ابن عمه الذي لا يدفـــع اليه والى اخيه حقوقهما :

وظلم ذوي القربي اشد مضاضة   على النفس من وقع الحسام المهند

وثانيتهما التشهير بالبخلاء وتحذيرهـــم من ان الموت اذا اصطفى الكرام فانه يصطفي اموال البخــلاء ، فالكـــرم افضل. والاشارة الاولى تنبيء بأن القبيلة لا تعين على انصافه ، وهو مــن كرامها ، وغمزه من ابن عمه ونعته بالبخل وتعيير صهره فـــي قصيدة اخرى والنعي عليه غناه تفصحان عن ظهور شيء مـــن الروح التجارية التي تفصم الروابط القبلية واواصر القرابة لتحل محلها قرابة المصالح ولتجعل للمال معنى اكثر من الحاجات وانما

وسيلة للمزيد من المال ، وهذا ما يدعو للبخل به والحرص عليه والتباهي به . يقول في معلقته :

اري قبر نحام بخيل بماله — كقبر غوي في البطالة مفسد
اري الموت يعتام الكرام ويصطفي — عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويقول في هجاء صهره :

ولا عيب فيه غير ان له غنى — وان له كشحا اذا قام اهضما

وهكذا يحاول طرفة ، عن طريق الحس الجمالي ، ان يعبر عن حقيقتين متعارضتين الاولى ما في انسانية القبيلة من سجايا، والثانية ما في الحضارة من مناعم ورفاه ومتع وتفتح فردي،ولكن الجمع بينهما مستحيل ، فلدخول الناس عتبة التقسيم الطبقي لا بد من ثمن تؤديه اكثرية الناس . ولئن كان طرفة ، بسلوكه وشعره ، يحاول المزاوجة بين الاضداد ، فلا عجب ان ينتهي نهاية مأساوية ، كفرد ، ويبقى ما ينبغي ان يبقى من هذا التمرد الذي يصارع ما يشبه المصير . لهذا لم يكن طرفة يحاجج في وجهة نظر في الحياة وانما كان يتجاوز قفزا فمل الجوهر المحرك للاحداث الى نهاية الحياة وانذار الناس بالموت الذي يلف الاخيار والاشرار ، وهذا ما جعله يتأبى على المصانعة في سلوكه الجامح، واذا تحامته القبيلة فهو زاهد فيها راغب عنها :

فذرني وخلقي انني لك شاكر — ولو حل بيتي نائيا عند ضرغد

وبعد ان يستشعر اليأس من كل تبديل يختتم معلقته ببيتين وكأنهما رؤيا وعيد او كلمة اخيرة فيها الجواب عن تساؤله، وهو جواب لا يأتي في الحال وانما ستحمله رياح المستقبل :

ستبدي لك الايام ما كنت جاهلا
ويأتيك بالاخبار من لم تزود
ويأتيك بالاخبار من لم تقم له
حسابا ولم تضرب له يوم موعد

ولئن كانت محاولة الشاعر ونهايته ، كرمز مأساوي، تستثيران فينا الى اليوم هزة المشاركة ، فيما صبا اليه ، فلأن

تطلع هذا الشاب وانفصاله الذاتي عن واقعه ، ولو بالاحساس والسلوك والكلمة ، يمثل رفضا انسانيا يعبر عنه الشباب كما يعبر عنه الشعر باسبق واسرع مما يعبر عنه الفكر او الحياة. وهذا ما اعطى شعر طرفة واقعيته واصالته وابقاه على صلة المعاصرة بالانسان العربي الى اليوم .

★ ★ ★

اما عنترة بن شداد فيوافق طرفة من جانب ويباينه من جانب آخر ، ولكنه ، في مجاله ، يظل وجها معبرا من الوجوه الشعرية التي اطلعتها تلك المرحلة الانتقالية . ولقد اعطاه اصالته وميزته لونه واصله ومكانة امثاله في القبيلة ، اذ كان ابن امة، وكان ابناء الاماء عند العرب بمنزلة الارقاء كامهاتهم الا اذا انجبوا واتوا امرا عظيما . ويشير عنترة الى نفسه ، في موقف الاباء ، بقوله : « انا العبد الذي حدثت عنه » ، وقصة استلحاق ابيه له في نسبه معروفة ، بعد ان ابلى البلاء الحسن في يوم شدة. ولا ريب في ان صيرورته حرا والحاق ابيه له بنسبه قد رد اليه قدرا من الكرامة والمنزلة ، ولكنه ظل في عين نفسه وعيون ابناء قبيلته ، وحتى في عين ابنة عمه عبلة ، اسود اللون وابن امة حبشية اسمها زبيبة ، وعاشقا يتغنى بحبه تغني المعذب المحروم ، معبرا عن احساس بالحزن واليأس والمرارة ، حاملا كالوشم هذه اللعنة المتمثلة في كون امه امة وفي كون لونه اسود .

ولا ريب في ان هذه الظروف قد طبعته بطابع فريد فهو يحمل افضل خلال القبيلة : الشجاعة وكبر النفس والعفة ورحابة الصدر، كما يحمل حدبا على امه وعطفا رحبا عليها ، فضلا عن رقة في الطباع رغم شدة بأسه . ورغم كل ذلك فلا يحظى من القبيلة بتمام المكانة ، بيد ان نفس عنترة لم تكن ترضى بذلك كما لم يكن مستعدا لاخفاء اصله الذي يدل عليه لونه . ولئن احب

قبيلته وذاد عن حياضها وحمل خير مناقبها فهو ينكر عليها موقفها من ابناء الاماء ومن لونهم ويعبر عن هذه المعارضة بالمفاخرة بمزاياه وببطلان مسألة النسب واللون فيقول :

اني امرؤ من خير عبس منصبا   شطري واحمي سائري بالمفصل
واذا الكتيبة احجمت وتلاحظت   الفيت خيرا من معم مخول

واما سواد لونه فلا ضير فيه وانما الضير في سواد الفعال والضمير :

يعيبون لوني بالسواد وانما   فعالهم باللؤم اسود من جلدي

ولكن عنترة ، وان يكن ظل في رحاب القبيلة ، فقد يسر له لونه امكان الانفكاك عنها وهيأ له بعدا ذاتيا منها جعله ينظر الى نفسه ووالدته من خلال طبقة كبيرة من الناس تستحق الرفق بها ، وهو مطالب بأن يذود عنها وعن اصولها بالمفاخرة والاعتداد بالنفس . لقد كان من اغربة العرب ، مثل الشنفري والسليك بن السلكة ، وكان مقدرا له ان ينحو نحوهما ويرفض المجتمع كليا ويخرج ثائرا عليه ، ولكن عنترة ، الذي حرره ابوه والحقه بنسبه لم يكن على استعداد لان يقلب لقبيلته ظهر المجن ، وان يكن يحس ويعلم بأن ما عمله ابوه لا يكفي لقلب مفهوم اجتماعي ، فاللون ينطق النظرات ولو امسكت الالسنة . لقد كان الرقيق الابيض يلتبس امره ، بعد تحرره ، الا ممن يعرفه شخصيا اما الرقيق الاسود فلونه يشهر به ، وعند اول بادرة خلاف او خصام او اعتقاد بالسوية كانت القصة تستعاد لتنكأ جرحا حسبه صاحبه قد اندمل . ولعل حب ابنة عمه ، الميئوس منه ، كان يذكره بعدم امكان الوصول الى المساواة التامة .

وموقف عنترة من وضعه ولونه موقف فيه كبرياء الرجولة والايمان بحقيقة انسانية سامية ، لهذا كان يرد على التعريض واللمز بمزيد من الاعتزاز والفخر بهذا اللون ، منطلقا من فردية متكاملة ومن موقف فيه رفض التقاليد التي تجعل ابن الامة الاسود اللون دون غيره من الناس. وكانت هذه الفردية تحمل خلال القبيلة

كما تحمل شوقا الى وضع انساني ارفع يقاس المرء فيه بمزاياه وصفاته لا بنسبه ولونه . وتتعالى هذه الفردية احيانا فيتناسى انتسابه الى القبيلة ويمضي في افقه الانساني والانتروبولوجي، فاذا افقه ، ككائن بشري ، يمتد الى الطبيعة التي تزاوج وتخالف بين الاشباه والنظائر ، وتتميز بعنصري الوحدة والتعدد فيقول :

يعيبون لوني بالسواد جهالة ولولا سواد الليل ما طلع الفجر

وحتى مهره ، الذي يحبه ويرافقه في تعرضه للمخاطر وفي مغامراته ، اسود اللون ايضا ، فيتساءل لماذا لا يعاب على المهر لونه ؟ لقد اعطت الطبيعة الكائنات الحية وغير الحية اشكالها والوانها ، فما على من يود ان يستعتب الا ان يعتب عليها، وليس ثمة ، في هذا المجال ، مكان لتفاوت او دونية، فيقول :

خضت الغبار ومهري ادهم حلك فعاد مختضبا بالدم والحيف

ثم ينتقل من الكائنات الحية الى الجماد نفسه فيقول :

وان يعيبوا سوادا قد كسيت به فالدر يستره لون من الصدف

وحتى الزمان ، الذي يوقع الناس في شراكه فلا يخلصون منها ، عرف السواد فما عابه على الناس ولا حط به قدرهم :

ولا عاب الزمان علي لوني ولا حط الزمان رفيع قدري

ثم يسترسل في استجلاء المعاني الانسانية التي لا تتلبس اهابا معينا ، لانها الجوهر الانساني الحقيقي :

تعيرني العدى بسواد لوني وبيض خصائلي تمحو السوادا

ويقول في قصيدة اخرى :

وان كان لوني اسودا فخصائلي بياض ومن كفي يستنزل المطر

كما يعبر من خلال هذه الحقيقة الانسانية عن حقيقة زمنية تقترن بها وهي الخروج من سلم التسلسل الاجتماعي في القبيلة الى جماعة اوسع وارحب تعطى فيها القيمة او المكانة الاجتماعية لمزايا الفرد وخلاله :

سوادي بياض حين تبدو شمائلي وفعلي على الانساب يزهو ويفخر

ويقول :

جوادي نسبتي وابـي وامـي   حسامي والسنان اذا انتسبنا

وعندما يرى ان دعوته المنطقية الانسانية لا تجد لها الصدى المرجو ، يحاول ان يستنطق الخلال التي تعترف بها القبيلة ، فمن المباهاة والفخر الى ايقاع الرعب في قلب من يحاول ان يحط مـن قدره او ان يتجاوز على كرامته :

وان كان جلدي يرى اسودا   فلي في المكـارم عز ورتبـــه
ولو صلت العرب يوم الوغى   لابطالها كنت للعـرب كعبــه
ولو ان للموت شخصا يرى   لروعته ولاكثرت رعبــــه

ولئن نوه بشجاعته فهو يرسم ازاءها صورة النفاق او الرياء الاجتماعي في اشخاص الذين يعيرونه بأمه السوداء زمن السلم وينادونه في الحرب : يا ابن الاكارم ، فيقول :

ينادونني في السلم يا ابن زبيبة   وعند صدام الخيل: يا ابن الاكارم

ولئن كان كل فرد قبلي يهمه النسب الـى الاب فعنترة يتجاوز هذه الاسرة الابوية عندما يفتخر بامه ويبر بها ويصـف اهابها وصف المعجب المفتون ، مما يعد فريدا في بابه :

وانا ابن سوداء الجبين كأنهـا   ضبع ترعرع في رسوم المنـــزل
الساق منها مثل ساق نعامـة   والشعر منها مثل حب الفلفـل
والثغر من تحت اللثام كأنــه   برق تلألأ في الظلام المســـدل

ولكن عنترة ، رغم سورة التمرد المتمثلة في موقف الابـاء والرجولة ، كان على احساس خفي بأن على المرء ، حتى يقـف موقفه ، ان يكون بطلا ، وليس جميع الناس ابطالا ، وحتى الابطال منهم لا يمكن ان تدوم بطولتهم مع تقدمهم في السن ، لهـذا انطوت نفسه على قدر كبير من المرارة ازاء يأسه من تبديل الناس ومفاهيم المجتمع . وقد ينفع التحدي الفردي في طرح المشكلـة ولكنه لا يحلها اذا لم تكن الظروف مؤاتية يانعة ، ولعل البيتيـن التاليين يحملان شيئا من هذه الوقفة النفسية :

اذكر قومي ظلمهم لي وبغيهـم   وقلة انصافي على القرب والبعد

بنيت لهم بالسيف مجدا مشيدا فلما تناهى مجدهم هدموا مجدي

ولعل ضيقه بالناس جعله يخلع شيئا من انسانية الانسان على جواده فيحبوه بعض صفات «الآخر» ليقيم معه حوارا :

ما زلت ارميهم بثغرة نحره ولبانه حتى تسربل بالدم
فازور من وقع القنا بلبانه وشكا الي بعبرة وتحمحم
لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ولكان لو علم الكلام مكلمي

ومما لا ريب فيه ان في شعر عنترة فرادة قل نظيرها في الادب العربي القديم بل في الآداب العالمية القديمة .

★ ★ ★

ولعلنا نصل الى شكل معروف يكثر الحديث عنه في معرض التعبير عن الخروج على القبيلة ومفاهيمها ، الا وهو الصعلكة والصعاليك .

والصعلوك في اللغة الفقير الذي لا يملك من المال ما يعينه على اعباء الحياة . وقال صاحب اللسان : « الصعلوك : الفقير الذي لا مال له » وزاد الازهري : «ولا اعتماد» وقد تصعلك الرجل اذا كان كذلك . يقول حاتم الطائي :

غنينا زمانا بالتصعلك والغنى
فكلا سقاناه بكأسيهما الدهر
فما زادنا بغيا على ذي قرابة
غنانا ولا ازرى باحسابنا الفقر

ويقول ابو زيد القرشي ، صاحب جمهرة اشعار العرب : « الصعلوك : الفقير وهو ايضا المتجرد للغارات .. »

والصعاليك قوم خرجوا على طاعة بيوتهم وعشائرهم لاسباب عديدة منها عدم ادراك اهليهم او قبيلتهم نفسياتهم مما سبب الى نفورهم منهم وخروجهم على طاعة مجتمعهم وهروبهم منه والعيش عيشة الذؤبان معتمدين على انفسهم في الدفاع عن

حياتهم ، وعلى قوتهم في تحصيل ما يعتاشون منه بالاغارة على الطرق والمسالك وبمهاجمة احياء العرب إفرادا او طوائف . وكانوا يتكتلون احيانا بانضمام بعضهم الى بعض مكونين جماعات جمعت بينها وحدة الهدف وغريزة حماية النفس والمصلحة المشتركة بعد ان خلعتهم قبائلهم وتبرأت منهم . وهكذا كان الصعاليك اشكالا وانماطا من الرجال ، فيهم الحر الثائر وفيهم الضال الغاوي وفيهم الاسود ابن الامة ، وفيهم القاتل الفاتك ، وهم ، بالطبع ، من قبائل مختلفة وبطون متنافرة ، لا تجمعهم عصبية القبيلة ولا تضامن العشيرة . وقد تكون الصعلكة للمغامرة واثبات الشخصية عن طريق العبث بالعرف والعادات او اظهارا لعدم المبالاة لاوامر العائلة والمجتمع . ويمكن ان نميز بينهم ثلاث مجموعات : مجموعة الخلعاء والشذاذ خلعتهم قبائلهم لكثرة جرائرهم مثل حاجز الازدي وقيس بن الحدادية وابي الطمحان القيني ، ومجموعة ابناء الحبشيات السود الذين نبذهم آباؤهم ولم يلحقوهم بهم لعار ولادتهم مثل السليك بن السلكة وتأبط شرا والشنفرى ، وكانوا يشركون امهاتهم في سوادهم فسموا هم واضرابهم باسم « اغربة العرب » ومجموعة ثالثة لم تكن من الخلعاء ولا ابناء الاماء الحبشيات ، غير انها احترفت الصعلكة احترافا بسبب من اسباب الرفض التي تتميز بها الفترات الانتقالية . وقد تتمثل هذه الفئة الثالثة في فرد انموذج يمثل تطلعاتها مثل عروة بن الورد وقد تكون قبيلة برمتها مثل قبيلتي هذيل وفهم اللتين كانتا تنزلان بالقرب من مكة والطائف على التوالي .

ولا تشير اخبار الجاهلية الى اهمية هذه الفئات من الناس واثرها وتكوينها الاجتماعي ، ولكن خبرا اورده بن سعد يعطينا صورة منسحبة على الماضي ، يشير فيه الى انه عندما ظهر الاسلام وقوي امره ، وفد على النبي جماعة كانت في جبل تهامة ، وقد غصبت المارة وكان فيها من كنانة ومزينة والحكم والقارة ومن

اتبعهم من العبيد فكتب لهم كتابا جاء فيه :

« هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لعباد الله العتقاء. انهم ان آمنوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فعبدهم حر ومولاهم محمد . ومن كان منهم من قبيلة لم يرد اليها وما كان فيهم من دم اصابوه او مال أخذوه فهو لهم ، وما كان لهم من دين في الناس رد اليهم ولا ظلم عليهم ولا عدوان .»

ويظهر من مضمون الكتاب ومن بيان اهل الاخبار عن الذين كانوا قد اعتصموا في جبل تهامة انهم كانوا من الخارجين على التقاليد والاعراف ومن الرقيق الآبق ، تجمعوا في هذا المكان المرتفع وتحصنوا واخذوا يغتصبون منه المارة ، وبقوا على ذلك حتى ظهر الرسول على اعدائه فوجدوا ، اذ ذاك ، انهم لن يتمكنوا من الاستمرار في التحرش بالمارة والتحرز بهذا الجبل ، وان ظروفا قد استجدت ، قد تجد حلا لما كانوا يشكون منه .

بيد ان اشعار الصعاليك تصور لنا ايضا الكثير من احوالهم وافكارهم ، ففيها صيحات الفقر والجوع وما تمور به نفوسهم من ثورة عارمة على الاغنياء والاشحاء ، فضلا عما في نفوس بعضهم ، كابناء الاماء ، من شعور بالامتهان والضعة . ويحدثنا هؤلاء الصعاليك عما كانوا يكابدونه من الفقر والجوع ، ويروي السليك بن السلكة ، في بعض شعره ، كيف كان يغمى عليه من الجوع في شهور الصيف حتى كان يشرف على الموت والهلاك :

وما نلتها حتى تصعلكت حقبة
وكدت لاسباب المنية اعرف

وحتى رأيت الجوع بالصيف ضرني
اذا قمت بغشاني ظلال واسدف

ويتحدث الاعلم الهذلي عن اولاده الشعث الصغار الذين ينظرون الى من يأتيهم من اقاربهم بشيء يأكلونه :

وذكرت اهلي بالعرا ء وحاجة الشعث التوالب
المصرمين من التلا د اللامحين الى الاقارب

وهذا عمرو بن براقة الهمداني يغير على ابله وخيله رجل من مراد فيذهب بها فيأتي عمرو احدى كاهنات العرب يستشيرها ثم يغير على المرادي ويستاق كل شيء له ويقول :

تقول سليمى : لا تعرض لتلفـة
وليلك من ليل الصعاليك نائم

وكيف ينام الليل من جل مالــه
حسام كلون الملح ابيض صارم

الم تعلمي ان الصعاليك نومهـم
قليـل اذا نـام الخلـي المسالـم

والمتأمل في اخبار الصعاليك واشعارهم يلفت نظره شعـور حاد بالفقر واحساس مرير بوقعه على نفوسهم وشكوى صارخـة من هوان منزلتهم الاجتماعية وعـدم تقديـر المجتمـع لهم وعجزهـم عـن الاخذ بنصيبهـم في الحياة كمـا يأخـذ سائـر افراد مجتمعهـم او الوقـوف معهـم على قدم المساواة في معترك الحيـاة ، لا لانهم هم انفسهـم عاجزون وانما لان مجتمعهم ظلمهم وحرمهم من العدالة الاجتماعية التي يطمح اليهـا كل فـرد في مجتمعه ، وجردهم من كل الوسائل المشروعـة التي يواجهون بهـا الحياة كمـا يواجهها غيرهم ممـن توافرت لهم هذه الوسائل ، فلم تبق لهم سوى فرديتهم وسوى اشخاصهم ، حتى يصل الامر باحدهـم ـ حاجز الاسدي ـ ان يفدي رجليه ، وسيلته الى الفرار والهروب في الشعاب ، بأمـه وخالتـه :

فدى لكمـا رجلي امي وخالتي
بسعيكمـا بين الصفا والاثـائب

وكانوا يغيرون على مناطق الخصب ويرصدون القوافـل التجارية وقوافل الحجاج القاصدة الى مكة . وكانت لهم مواقف متعارضة تبعا لتكوينهم الشخصي ، فكـان لبعضهم مثاليتـه ومستواه الخلقي والانساني في حيـن عاش بعضهم الاخر فاتكاً

سفاحا لا يرعى عهدا ولا ذمة . ولكنهم جميعا حاقدون على مجتمعهم متمردون عليه ، حتى ان بعضهم امعن في الحقد والضغن على قبيلته فلم يتورع عن الاغارة عليها وقتل ابنائها .

ولا يمكن ، بالبداهة ، رصد هذه الظاهرة دون تعمق اسبابها الاجتماعية والاقتصادية ، ولا يمكن الاكتفاء بردها الى ذوات متمردة خرجت على مألوف القبيلة وعاداتها وتقاليدها فحسب، لان التمرد لا يمكن ان يقوم ويستمر الا في اطار وضع تاريخي معين . وقد سبق ان اشرنا الى ان تلك الاعراف والتقاليد لم تعد اطارا مناسبا لما طرأ على الحياة من تبدل» ، لم يعد معه الفرد يشعر بالتناغم والانسجام مع بيئته ومع بنية اجتماعية بدات تتخلخل من الداخل . وبما انه لا يتصور في الصحراء امكان الخروج على القبيلة لان معنى ذلك تصور فقدان الامن والحماية، فان خروج هذه الفئة من الناس يعني ان اصحابها قد بلغوا القمر في يأسهم من الحياة في كنف القبيلة . وبما ان مؤسسة الثأر كانت تتقاضى القبيلة ان تحسب حسابا لسلسلة الانتقام لهذا كان على القبيلة ان تضبط افرادها فلا يستسلموا لنزواتهم التي يمكن ان تصلى بحرها . وقد كان في الاعراف متسع لان تتحلل القبيلة من هذه المسئولية ، اذ يكفي ان تنكر القبيلة احد افرادها ــ ان تخلعه ــ وتعلن انكارها على الملأ حتى تسقط مسئوليتها عما يقترفه وحتى تسقط معها مسئولية من يتعرض له .

ولئن رافقت هذه الظاهرة موقف معظم القبائل من صعاليكها فليس صحيحا ان تجعل النتيجة سببا « اي ان تجعل الصعلكة وكأنها نتيجة خلع القبائل ابناءها ، وانما الصحيح ان تعطي هذه الظاهرة حيزها في اسباب التصعلك كعنصر مضاف لا عنصر رئيسي ، لان انتشار الصعلكة يعني انها اصبحت مؤسسة تأخذ كيانها الذاتي من خلال المجتمع القبلي ، لا سيما وان قبائل برمتها بدأت تغلب عليها الصعلكة مما جعل الكثير من الباحثين

يسلكونهـا في عداد الآخذين بها .

ومن الواضح ان البيئات المختلفـة التي توارثتهـا القبائل او نزلت بها لم تكـن متساويـة ولا متشابهة في خصبهـا وغناهـا بل كانت متباينة في ذلـك تباينا كبيرا واضحا . ويضاف الى ذلـك ان الثروات بدأت تتكـون وتتمركز ، وحيثما تزداد الثروة وتتمركز فليس ثمة توزيع عادل لها . وقد ازداد هذا التفاوت بدخـول الزراعـة الى بعض المناطق وما تستدعيه من الملكيـة الفرديـة لا المشتركة ، يضاف الـى ذلـك توسع التجارة الداخلية والدوليـة وما تدره من مال على الذيـن يباشرونهـا وعلى الذيـن يحمـون قوافلهـا . ويبدو ان هذه الفاعليات انما تمارسهـا قلة من الناس، ولكن الهام في الامر انها اوجدت نسقـا اجتماعيا ونفسيـا تختلف آثاره وانعكاساته بيـن قبيلة واخرى ، بيـد ان شيوعه كان امرا لا تخلص منه انأى القبائل . وقد افضى ذلـك الى قيام واقعيـن في الحياة ، احدهمـا يرفع قلة الى الذروة والثاني يسوي فـي الخصاصة معظم الناس . ولعل الاحساس بهذا التفاوت كان اشد واقوى في المدن التجارية او ما حولها وكذلك الطرق التجاريـة وبعض المواطـن الزراعية ، ممـا جعل الفقـراء يفكرون فـي استخلاص قوتهم او حقهم في الحياة او المكانـة عن طريق العنف وقطع الطرق التجاريـة والغزو او الاعتداء على الحجاج .

ومما يسترعي الانتباه ان هؤلاء الصعاليك ، ازاء تعاظـم الفاعليات الاقتصادية ، لم تعـد نفوسهم تطيق « الاعمال الفرعيـة في المجتمع القبلي » وهي التي كان يقـوم بهـا ارقاء القبيلة او فقراؤها واشباههم ، كخدمة الابل والقيام بأمرها ، فهذا تأبط شرا يأنف ان يكون راعيـا يورد ابله انف المرعى :

ولست بترعي طويـل عشاؤه يؤنفها مستأنف البنت مبهـل

ويصرح مرة اخرى بانه يخجل من الوقوف وسط قطعان الغنم وقد حمل في يده عصا طويلة حتى اشبه ذلـك الطائر المائي الطويل المنقار ، وقد وقف في مستنقع من مستنقعات المياه الضحلة :

ولست براعي ثلة قام وسطها طويل العصا غرنيق ضحل مرسل

وهذا الواقع الذي ترددوا فيه كان يمنعهم ان يساموا اشراف القبيلة او تجارها في الكرم ، وهو من صفات السيادة في الجاهلية ، وهذا ما يعبر عنه عروة بن الورد :

يريح علي الليل اضياف ماجد
كريم ، ومالي سارحا مال مقتر

وهو القائل :

اليس عظيما ان تلم ملمة
وليس علينا في الحقوق معول
فان نحن لم نملك دفاعا بحادث
تلم به الايام فالموت اجمل

لهذا كانت الغارات موزعة على المناطق التي تكثر فيها الابل او تنتشر الزراعة او تمر بها التجارة ، ويذكر تأبط شرا ان اهدافه هي تلك المزارع الخصبة حيث الماء والزروع والماشية :

فيوما على اهل المواشي وتارة
لاهل ركيب ذي ثميل وسنبل

ويقول عروة بن الورد مستحثا صعاليكه في اتجاه يثرب :

فانكم لن تبلغوا كل همتي ولا أربي حتى تروا منبت النخل

وهذا الصعلوك صخر الغي الهذلي يدعو اصحابه الى ان يثبتوا في القتال ويمشوا الى اعدائهم كما تمشي جمال الحيرة المثقلة بالبضائع التي تحملها من هذه المنطقة التجارية :

يا قوم ليس فيهم غفيرة فامشوا كما تمشي جمال الحيرة

وكان ابناء الاماء يأتون في اسفل السلم الاجتماعي بعد افقر ابناء القبيلة ، وهنا يتلاقى الفقر مع وضاعة الاصل والمنزلة الاجتماعية . ويرسم السليك بن السلكة صورة انسانية مؤثرة لما تلاقيه خالاته الاماء السود من الضيم والهوان وهو عاجز لفقره عن ان يفعل من اجلهن شيئا :

اشاب الراس اني كل يوم ارى لي خالة وسط الرجال
يشق علي ان يلقين ضيما ويعجز عن تخلصهن مالي

والسليك هنا لا يقصد خالاته القريبات شقيقات امه بالذات ، ولكنه يقصد بهن عامة الجنس .

وقد انتشر الصعاليك في كل موضع من جزيرة العرب ، ففي كل مكـان جوع وفقر حتى صار الصعاليك قوة مرعبة لشدة بأسهم في القتال ولمعرفتهم بالمسالك ومنافذ الطرق وحتى ان قريشا تألفت جماعة منهم لمآرب سياسية وتجارية . ولئن كانت الظروف التـي جمعت الصعاليك ، على الصعيد الفردي ، متباينة ، فقد اصبحت مشكلتهم المشتركـة ، بعد خروجهم ، هـي الاحسـاس بالفاقـة والضياع والتشرد وما يرافق ذلك من تمرد وثورة .

ومن البداهة بمكان ان اكثرية الصعاليك لم تكن تهمها العودة الى القبيلة لانها لم تخرج عليهـا لطارىء فردي كمـا انـه لم يكن يهمها الانتماء بالولاء او الاستجارة الى قبيلة اخرى ، لان الشعور بالدونية سيكـون في الحال الثانية أمر وادهى ، ولن تكون فـي وضع افضل من وضع الموالي . لقد تقلبت الايام بابي الطمحـان القيني تقلبا عنيفا ، فقضى حياة لم تكـن تعرف طعـم الراحـة والاستقرار الا في فترات متقطعة ، متنقلا بين احياء العـرب مستجيرا بها ، لا يكـاد يستقـر في جوار حتى يحدث ما يعيـده الى حيـاة الاضطراب مرة اخرى ، وهـو يشكـو مر الشكوى من غدر من يستجير بهم :

اجدّ بني الشرقي اولع انـي
متى استجر جارا وان عزّ يغدر
اذا قلت اوفـى ادركتـه دروكة
فيا موزع الجيران بالغي اقصر

ولم يوفق الا في اخريات حياته بمن يجيره ، وذات ليلة عاوده الحنين الى موطنه وكان يشرب مـع حاميه ، فسمح له ان يفارقه وان يأخذ من ابله مـا يفتدي به جريرته ، ولكنه في الصباح نـدم على تسرعـه وكره مفارقـة موضعه ولم يأمن على نفسه فعاد الـى مجيره وانشـده ابياتا يمدحه فيهـا ويصرح له انه قرر البقاء الى

جواره لانه اصبح وكأنه واحد منهم :

وقـــد عـرفت كلابكم ثيابـي　　　كأني منكـم ونسيت اهلـــي

وهذا يؤكد ان مشكلتهم لم تكـن مشكلة قبائلهم وانما كانت مشكلة النظام القبلي نفسه . وهذا ما اوجد بين الصعاليك معنـى مشتركا يعبر بالتضامن الفعلي او المفترض مع شعور جنيني بانهم مجتمع مصغر يختلف عن المجتمـع القائم ، وبالتالي فقـد تميزوا بفقد الاحساس بالعصبيـة القبليـة التي كانت قوام المجتمـع الجاهلي وبتطورهـا في نفوسهم الى « عصبية مذهبية » وهـي ظاهرة من السهل تعليلها بعد ان صورنـا الظـروف الاجتماعيـة التي وجد فيهـا هؤلاء الصعاليك . ومن هنـا جاء تصويرهـم لحياتهم وحياة رفاقهم ودور كل منهم واساهم لمن يفقـدون مـن اخوانهم :

سراحين فتيان كأن وجوهـهم　　　مصابيح او لون من الماء مذهب

أو :

اذا راع روع الموت راع وان حمى
حمى معه حـر كريـم مصابـر

أو :

فقلت له الا احـي وانت حـر　　　ستشبع في حياتـك او تموت

وبما انه لم يكن لهم كنف يلوذون به ولا عصبية قبلية تشدهم اليهـا فلم يكونوا ليحظوا بالاستقرار في حياتهم ، وحتى يقوموا بأودهم فلا بد لهم من اعمال الغارات والغزو والفوز بما يكفي لفترة قصيرة ، وكان لا بد لهم من منطق خاص في الثبات والهروب عند الخطر ، فيقول ابو خراش الهذلي :

فان تزعمي أني جبنت فانني　　　افرّ وارمي مـرة كـل ذلـك
اقاتل حتى لا ارى لـي مقاتـلا　　　وانجو اذا ما خفت بعض المهالك

وللأعلم الهذلي قصيدة طويلة يتحدث فيهـا عن فراره مـع صاحب له من مغامرة لهما :

وخشيت وقـــع ضريبـة　　　قد جربت كـل التجـارب

فاكون صيدهم بها   واصير للضبع السواغب

ويقول تأبط شرا :

ولم انتظر ان يدهموني كأنهم   ورائي نحل في الخلية واكنا

كما ان طبيعة معركتهم والتجاءهم الى المناطق الجبلية الوعرة كانت تستدعي منهم ، فضلا عن معرفة المسالك ، سرعة العدو . وكانوا يختبئون في مآمنهم حتى اذا نفد زادهم عادوا الى الغارة والغزو حتى يخون بعضهم الحظ فتطوى صفحة صعلوك لتحل محلها صفحة اخرى . وهذا التضامن في الحياة الواحدة والشعور بعداء المجتمع القبلي لهم وتضامنه ضدهم كان يفرض عليهم ضربا من المساواة في الملكية وعند اقتسام الغنائم فضلا عما تمليه هذه الحياة من تعاطف انساني في مواجهة الاخطار المميتة المحدقة بهم .

ومن الطبيعي ان نلمس لدى معظمهم طرح مشكلة الفقر والغنى بالحاح واصرار يتجاوزان ما الفته الحياة القبلية ، لان القبيلة لم تكن تطيق ، قبل تعاظم الفاعليات الاقتصادية غير الرعوية ، التفاوت الكبير واللامبالاة ازاء اوضاع ومصائر المعدمين ، ولا سيما في اوقات الضيق والشدة ، لان تضامنها هو قوام حياتها تبعا لحاجتها الى كل فرد فيها للدفاع عنها وضمان وجودها وبقائها . ولا ريب في ان هذا الشعور المبالغ فيه بالفقر انما نشأ ايضا عن واقع الغنى المقابل ، ولما كان الفقراء لا يعرفون انهم فقراء الا عندما يبصرون الاغنياء فان حرب الطبقات لم يندلع لهيبها الا بعد ان راى الناس باعينهم الثروات الطائلة وقاسوا حرمانهم بها . ولكل عصر او مجتمع مقياسه ومعياره في اعمال هذه المقارنة ، ولا بد ان يكون الفارق قد اصبح صارخا في معظم المواطن العربية .

وترتسم امامنا صورتان لانموذجين من الصعاليك ، صورة الفردية الناقمة المكابرة التي تستشعر مهانة الفقر والمكانة الاجتماعية ونستشف من خلالها شخصية الشنفرى ، وصورة الفردية ــ الاجتماعية التي تحس تخلخل البنية القبلية والتفاوت

في الارزاق والظلم الذي ينزل بساح الفقراء والمستضعفين فتحمل لواء الدعوة الى التمرد . وبين هذين الانموذجين ترتسم شتى النماذج ، ولكنها لا تخرج عن هذين الحدين .

ان حياة الشنفرى خليقة بأن توضح المأساة التي اعتورتها ، اذ تقول الرواية ان الشنفرى فتح عينيه على الحياة وهو يحسب انه واحد من ابناء القبيلة التي يعيش بين ظهرانيها فاذا به يجبه بالحقيقة المرة ، وهي انه دون ابناء القبيلة وحتى دون اخوته وانه ابن امة ، فاضمر الشر لقومه ثم امضى حياته ثائرا مع الصعاليك امثاله . لقد كان الشنفرى صعلوكا خارجا على قبيلته يحمل ازاءها اكثر من الثورة ، العداء المطلق . لقد قطع ، بالتمايز منها ، ومعاداتها ، كل رابطة ، وخلق لنفسه مجتمعه الحقيقي او المتوهم ، ولم يتسن له ذلك الا بالتخفف من كل ما يثقل على الانسان من نشدان مناعم الحياة والعيش الهادىء، واعتمد في انخلاعه هذا على فرديته المتفجرة وشدة بأسه وعدم تهيبه الموت، ومن لا يتهيب الموت يصبح مخيفا مرهوب الجانب ، فلا شيء يرجوه ولا شي يصانع عليه . وقد بلغت به كراهيته القبيلة ومفاهيمها ان قطع كل صلة بها ، ولم يرد ان يجاور ابناءها حتى في قبره :

ولا تقبروني ان قبري محرم
عليكم ولكن ابشري ام عامر
اذا احتملوا راسي وفي الرأس اكثري
وغودر عند الملتقى ثم سائري
هنالك لا ارجو حياة تسرني
سجيس الليالي مبسلا بالجرائر

ويقترن اسم الشنفري باللامية المعروفة التي يتفق الكثير من الباحثين على انها موضوعة ومنحولة له ، ورغم ذلك فتظل لها اهميتها باعتبارها «دستور الصعاليك» . ومن الثابت ان ناظمها كان يعيش حقيقة الشنفري والصعاليك او يتصورها على وجه

قريب من حقيقتهم ومنها :
اقيموا بني امي صدور مطيكم
فاني الى قوم سواكم لاميل
وفي الارض منأي للكريم عن الاذى
وفيها لمن خاف القلى متعزل
لعمرك ما في الارض ضيق على امرىء
سرى راغبا او راهبا حين يعقل
ولي دونكم اهلون سيد عملس
وارقط زهلول وعرفاء جيأل
هم الاهل لا مستودع السر ذائع
لديهم ولا الجاني بماجر يخذل
وكل ابي باسل غير انني
اذا عرضت اولى الطرائد ابسل
وان مدت الايدي الى الزاد لم اكن
باعجلهم اذ اجشع القوم اعجل
وما ذاك الا بسطة من تفضل
عليهم وكان الافضل المتفضل
واني كفاني فقد من كان جازيا
بحسنى ومن في قربه متعلل
ثلاثة اصحاب : فؤاد مشيع
وابيض اصليت وصفراء عيطل
اديم مطال الجوع حتى اميته
واضرب عنه الذكر صفحا فاذهل
واستف ترب الارض كي لا يرى له
علي من الطول امرؤ متطول
ولكن نفسا حرة لا تقيم بي
على الضيم الا ريثما اتحول
ولكن ، هل كانت النقمة الفردية او الثورة الفردية هي كل

ما يطمح اليه الصعاليك ، وهل كان همهم ان يؤمنوا لانفسهم ما يقوم بأودهم فحسب ؟ والجواب بالنفي لان الفردية الطاغية، في بعض المنعرجات التاريخية ، شكل من اشكال التمايز من الواقع السائد والاستقلال عنه ، وتأمين الصعلوك ما يعتاش منه شرط لبقائه المادي ، ولكن هذه الطلبة ، وحدها ، يمكن الوصول اليها بوسائل اقل مؤنة ومشقة ، كما ان جميع الفقراء ليسوا صعاليك . اذن ، لا بد ان ترافق الحاجة المادية حاجات اخرى، صبوات وتطلعات ، قد لا تدرك بأقيسة عقلية او منطقية لا يمكن ان تتوافر اسبابها في حياة لا تترك للانسان الا القليل للتأمل والتفكير والاستقرار ، وانما تدرك بمقياس شعوري وجداني . ولعل البيتين التاليين يقدمان بعض الجواب :

ولا يكسب الصعلوك حمدا ولا غنى اذا هو لم يركب من الامر معظما
لحا الله صعلوكا مناه وهمه من العيش ان يلقى لبوسا ومطعما

فما هو هذا الامر المعظم ؟ انه موقف انساني خاص في ظروف بدت فيها النزعة الانسانية العفوية حائرة امام الدخول الى عتبة المجتمع الطبقي . ولعل عروة بن الورد ، وهو من المرموقين في قومه ، كان امضى شوطا في التعبير عن هذه الحقيقة والالتزام بها . وهذا الشاعر الثائر تلقى عليه اليوم ، بعد انتشار افكار العدالة الاجتماعية او الاشتراكية ، اضواء تريد ان تجعل منه مبشرا بفكرة اشتراكية ما ، في حين ان تمام قيمته رهن بابقائه ضمن مفاهيم القبيلة وما يتخمر فيها ، في مشاقة بين ماض يجافيه الحاضر ويمد له المستقبل بما يرهص له من المباينة والتكامل . بهذا نجد لدى عروة كما نجد لدى قسم كبير من الصعاليك ، رغم عنفهم وقساوتهم اللذين يمكن ان يبلغا حد التطرف ، روحا انسانية فيها العطف على الضعيف ومساعدة المحتاج وبذل المال والنجدة والبر بالاهل والاقارب بل وبالغريب ايضا ، وذلك ان هؤلاء الصعاليك ، في ظل التوتر النفسي الذي تثيره هذه النقلة الحضارية وما تحمله من انفصام شعوري،

يمثلون شكلا من اشكال عدم الانتماء ، في محاولتهم ان يجمعوا بين النقيضين الماضي والمستقبل .

لقد عبر عروة بن الورد عن خروجه على المجتمع القائم بدعوة الى شيء من المساواة فكان يجمع ابناء القبائل ويوحد بينهم ويسوسهم سياسة من يؤمن بخير الناس ومن يرى ، فرضا عليه، مساعدتهم والاخذ بيدهم ، فكان شاعرا فارسا وصعلوكا كريما لقب «عروة الصعاليك» لجمعه اياهم وقيامه بأمرهم اذا اخفقوا في غزواتهم ولم يكن لهم معاش ولا غزاة ، فعروة قد خرج بالصعلوك من عمل فردي يتوخى به كسب قوته او ارواء غليل النقمة في نفسه او ابراز شخصيته الى عمل مشترك له اسبابه ودواعيه . وعندما يصف عروة الصعلوك لا يتحدث عن نفسه كما يفعل الشنفري بل يحاول ان يتحدث بصيغة الغائب وكأن الصعلوك شخص مجرد او حقيقة اجتماعية فيقول :

لحى الله صعلوكا اذا جن ليله
مشى في المشاش آلفا كل مجزر
يعد الفتى من عمره كل ليلة
اصاب قراها من صديق ميسر
ولله صعلوك صحيفة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنور
مطلا على اعدائه يزجرونه
بساحتهم زجر المنيح المشهر

لقد كان الصعاليك الثائرون يحتقرون تلك الطبقة الخاملة من الصعاليك الذين قبلوا وضعهم الاجتماعي الذليل وقنعوا به فعاشوا على هامش المجتمع ينتظرون من فضلات الاغنياء ما يسدون به رمقهم . ان الصورة التي يريدون ان يكون عليها افراد هذه الجماعة هي صورة الصعلوك المغامر ، وهم حريصون ان يفرق المجتمع بين هاتين الطائفتين ، وهذا السليك يفرق لصاحبته حتى تكون على بينة من امرها :

الا عتبت علي فصارمتنـــــي واعجبها ذوو اللمم الطـــوال
فاني يا ابنة الاعمام اربـــــى على فضل الوضيء من الرجـــال
فلا تصـــلي بصعلوك نئـــوم اذا امسى يعد من العيـــــال
ولكن كل صعلوك ضـــــروب بنصل السيف هامات الرجال

لقد كان عروة بن الورد ظاهرة معبرة اطلقتها هذه الحركـة التي ضمت خليطا من الفقراء والمضطهدين والمنفيين والمتمرديـن والباحثين عن العدل ، لقد كان فردا يتصور نفسه في مجتمــع ينبغي ان يقوم على المساواة وما يثيره هذا الموقف من تســاؤلات حول الظلم والعدل والفرد والجماعة .

ويورد لنا عروة جانبا هاما من اسباب تمرده وخروجه على القبيلة وما يسود فيها من تفاوت ، بنغمة شاعريـــة لا تزال الى اليوم تهز المشاعر بايقاعها الانساني :

واني امرؤ عافي انائـي شركـــــة
وانت امرؤ عافي انائك واحـــــد
اتهزا مني ان سمنت وان تـــــرى
بجسمي شحوب الحق والحق جاهد
اقسم جسمي في جســوم كثـيرة
واطوي قراح الماء والماء بـــــارد

ويروي صاحب الاغاني عن ابن الاعرابي ما يلي : كان الناس اذا اصابتهم سنة شديدة تركوا في دارهـــم المريض والكبيـــر والضعيف ، فكان عروة يجمع هؤلاء من دون الناس من عشيرته، في الشدة ، ثم يحفر لهم الاسراب ويكنف عليهم الكنف ويكسوهم، ومن قوي منهم : اما مريض يبرأ من مرضه او ضعيف تثوب اليه قوته ، خرج به فاغار وجعل لاصحابه الباقين نصيبا، حتـــى اذا اخصب الناس وانبتوا وذهبت السنة الحق كل انسان باهــــله وقسم له نصيبه من غنيمته ان كانوا غنموها ، فلربما اتى الانسان اهله وقد استغنى .

ويروي صاحب الاغاني ايضا : اجدب الناس من بني عبس

في سنة اصابتهم فاهلكت ما اهلكت من اموالهم واصابهم جوع شديد وبؤس فأتوا عروة بن الورد فجلسوا امام بيته فلما بصروا به صرخوا وقالوا : يا ابا الصعاليك اغثنا ، فرق لهم وخرج ليغزو بهم وليصيب معاشا فنهته زوجته لما تخوفت عليه من الهلاك فعصاها وخرج غازيا وهو يقول :

اری ام حسان الغداة تلومني
تخوفني الاعداء والنفس اخوف
تقول سليمى لو اقمت لسرنا
ولم تدر اني للمقام اطوف
لعل الذي خوفتنا من امامنا
يصادفه في اهله المتخلف

وقد يتساءل المرء عن هذا اللون من العدالة الاجتماعية، ولكن السؤال او التساؤل ينبغي ان يوضع بالقياس الى ذلك الزمن، ولا بد في مثل تلك الحياة القبلية من اناس اقوياء شديدي البأس حتى يمكن ان يرتفع منار لقيم جديدة ، ويأتي حافز الحاجات المادية في مقدمة الاسباب التي تحرك الانسان ، وقد كان عروة صريحا في تعبيره عن تلك الحاجات:

اقول لاصحاب الكنيف تروحوا
عشية ملنا حول ماوان رزح
تنالوا الغنى او تبلغوا بنفوسكم
الى مستراح من حمام مبرح
ومن يك مثلي ذا عيال ومقتدرا
من المال يطرح نفسه كل مطرح
لتبلغ عذرا او تصيب غنيمة
ومبلغ نفس عذرها مثل منجح

لهذا فهو محمول على حياة التنقل والتشرد لا يأمن قريبا ولا يرجوه ، وعدته وعصبيته من سار سيرته لا تجمعهما قبيلة وانما يجمعهما غرض واحد وغاية واحدة :

وسائلة اين الرحيل وسائل
ومن يسأل الصعلوك اين مذاهبه
مذاهبه ان الفجاج عريضة
اذا ضن عنه بالفعال اقاربه
فلا اترك الاخوان ما عشت للردى
كما انه لا يترك الماء شاربه

ويتخايل لنا ان هذا التمرد الاجتماعي ، شأن كل تمرد يأتي في ابانه ، لا بد ان يستقطب ما في الحياة الانسانية من وحدة فيستحيل الى ما يشبه الحركة الفكرية او التشوف الروحي الذي ينشد الاجابة عن تساؤل في النفس . لهذا فالشاعر الفارس يفضل دخول اختبارات الحياة عاريا الا من حقيقته الانسانية . ويرى بعض الباحثين ان اتحاد الشاعر بالموت ، او فكرة الموت، يحقق له حريته المطلقة فيستعيد العالم في نفسه ويحتويه كله دفعة واحدة . ولكن مثل هذا الموقف لا يبدو الا في مواجهة انغلاق كلي على المستقبل ، ولم يكن مثل هذا الانغلاق تاما ، اذ ثمة شعاع من امل لان الاحساس بضرورة التغيير كان يأخذ اكثر من شكل او اداة للتعبير عنه . ورغم ذلك فقد ولدت مثل هذه الحياة، لدى عروة وامثاله من الصعاليك ، فلسفة في الحياة ترتبط بالقدر وبأن كل نفس ذائقة الموت ، وفي ذلك يقول ابو الطمحان القيني:

لو كنت في ريمان تحرس بابه
اراجيل احبوش واغضف آنف
اذن لاتتني حيث كنت منيتي
يخب بها هاد بأمري قائف

وترافق هذه الفكرة صور الاستهتار بالموت فلا يبالي الصعلوك ، ان مات ، ان لم يجد من يبكي عليه . واي توجع اشد من هذا التوجع المصوغ في بيت الشنفري المفجع الساخر هذا :

اذا ما اتتني ميتتي لا ابالها ولم تذر خالاتي الدموع وعمتي

ولا ريب في ان شيئا من دواعي هذا الموقف له اصول

اجتماعية في حياة الصحراء وحياة القبيلة ، فالفرد الخارج على قبيلته او على دنيا القبيلة ، بوجه عام ، قد بت ما يشبه وريد الحياة وشريانها ، كما ان استعداد الشاعر الصعلوك لملاقاة الموت قد يتجاوز به ازمته النفسية الناجمة عن مقابلة بين القيم والمثل وبين الواقع ، الامر الذي ييسر له الانسلاخ الفردي او النفسي عن اقران حسبهم اكفاء له في منازعه الوجدانية فاذا هم مثل بقية الناس :

الا ان اصحاب الكنيف وجدتهم كما الناس لما اخصبوا وتحولوا

ولعل الفرد المتمرد في مثل تلك البيئة ، التي يتعاورها التكرار والدورة ، مطالب بأن يحمل الجماعة على الوعي وعلى امتلاك احساس بمشاكلها ، ولا بد ان يعطي المثال في التقحم والفداء، وان يرد خيرهما ، الذي تأتي به الجرأة، على الآخرين ، وفي هذا المعنى يقول عروة بن الورد :

فان فاز سهم للمنية لم اكن جزوعا وهل عن ذاك من متأخر
وان فاز سهمي كفكم عن مقاعد لكم خلف ادبار البيوت ومنظر

ونلاحظ ان عروة حين يفترض هزيمته في هذه الغزوة يستخدم ضمير المتكلم ، وكأن موته لا يعني احدا سواه ، فاذا وقع الافتراض الآخر وفاز استعمل ضمير المخاطب لان غنيمته لا تعنيه بل تعني زوجته واهله ومن يلوذ به من الذين يؤرقهم الفقر والعجز عن القيام بواجب الضيف .

والواضح في حياة هؤلاء الصعاليك ، على اختلاف الدوافع التي دفعتهم الى حياة التصعلك ، هي انهم جميعا فقدوا توافقهم الاجتماعي ، وظاهرة التوافق الاجتماعي هي الظاهرة التي يقرر علماء الاجتماع انها الاساس الذي تقوم عليه الصلة بين الفرد والمجتمع ، بحيث يكون عمل الفرد من اجل صالح المجموع ، كما يكون عمل المجموع لصالح الفرد ، وفقدان هذا التوافق الاجتماعي ينتهي بالفرد عادة الى ان تكون صلته بمجتمعه قائمة على اساس «السلوك الصراعي» .

ويجب الا يستهين المرء دائما بهؤلاء الراغبين في اعادة شكل من التوافق الاجتماعي جديد ، حتى ولو كانت وسيلتهم اليه غير مجدية او ناجحة ، اذ لا بد دائما من وجود نفر يستبق بجراته ما لا يزال مستكنا في النفوس فيعجل باقدامه على تمكين الكتلة البشرية الراكدة من التشوف الى المستقبل الذي تتلامح تباشيره، اي يمهد لهذا المستقبل وينبه اليه ويخلق عنه تصورات واحتمالات لا بل ممكنات .

واذا قارنا بين الاحناف بنزعتهم التوحيدية الاصلاحية ، الفكرية والايديولوجية ، وبين الصعاليك بخروجهم عن طريق الاغارة والسلب والقتل ، نجد ان الحاجة الاجتماعية الواحدة تأخذ اكثر من انعكاس في موشور الافراد والجماعات ، وهذا ما حدث ويحدث في كل زمان ومكان قبل ان تكون الشروط الاجتماعية الموافقة للتبديل قد توافرت بحيث تتضح الرؤية ويستبين القصد.

ورغم ذلك فلا احسب ان الصعاليك كانوا يجهلون ما يمور به مجتمعهم من افكار وايديولوجيات ، فهذا الصعلوك صخر الغي يصور جماعة من النصارى مجتمعين في يوم عيد يسقي بعضهم بعضا ولكنهم ينظرون فاذا امامهم رجل من غير دينهم فاذا ضجتهم تهدأ حتى يتبينوا امر هذا الغريب ، الذي له موقف من الشراب غير موقفهم فيقول :

كأن تواليه بالملا نصارى يساقون لاقوا حنيفا

وهي صورة ترسم في براعة ممتازة جانبا دقيقا من الحياة الدينية والاجتماعية في العصر الجاهلي .

واخيرا لا بد من الاشارة الى الصياغة الفنية، فهذا الشعر يختلف ، من نواح ، بين شاعر وآخر ، فلئن كان شعرا لطيفا سائغا رزينا لدى شاعر مثل عروة بن الورد فهو بدوي يستغلق لغرابة الفاظه وتوعرها ، ولكنه ، في مجمله ، ينطوي على موضوع ومنحى نفسي يجافيان مناحي وموضوعات القصيدة الجاهلية التقليدية . ولا عجب في ذلك فكل خروج على تقاليد او اعراف

او اوضاع قائمة يستدعي في الادب خروجا على المدرسة الادبية التي تعتبر من متممات البنى المعنوية التي تناظر تلك التقاليد او الاعراف او الاوضاع وبالتالي ترفض اطرها الادبية او تعزف عنها.

واول ما يلفت نظرنا في شعر الصعاليك هو انه شعر مقطوعات، ولا يعني ذلك انعدام القصيدة وانما يعني ذيوع المقطوعة اكثر من ذيوع القصيدة . والعلة في ذلك طبيعة حياتهم نفسها ، تلك الحياة القلقة المشغولة بالكفاح في سبيل العيش التي لا تكاد تفرغ للفن من حيث هو فن ، الذي يفرغ صاحبه لتطويله وتجويده واعادة النظر فيه . والظاهرة الثانية هي ظاهرة «الوحدة الموضوعية في شعر الصعاليك» ، فالناظر في شعرهم تلفت نظره تلك الوحدة الموضوعية في مقطوعاته واكثر قصائده ، وهي ظاهرة لم تعرفها قصائد الشعر الجاهلي القبلي الا قليلا وفي بعض الوانه ، على خلاف القصيدة الطللية . كما يلفت النظر عدم الحرص على التصريع فكأن شعرهم كان ثائرا على الاوضاع الفنية في الشعر الجاهلي القبلي حرا في اوضاعهالفنية مسجلا تحلله من«الشخصية القبلية» . ومن الطبيعي الا تظهر شخصية القبيلة عند شاعر فقد احساسه بالعصبية القبلية ما دامت الصلة بين الشعراء الصعاليك وبين قبائلهم قد انقطعت اجتماعيا ، ومن الطبيعي ان تنقطع فنيا. وهكذا يصبح ضمير المفرد «انا» اداة التعبير فيه بدلا من ضمير الجماعة «نحن» الذي هو اداة التعبير في الشعر القبلي ، وتصبح المادة الفنية لشعره مشتقة من شخصيته هو لا من شخصية قبيلته . ومعنى هذا ان ظاهرة «الفناء الفني لشخصية الشاعر القبلي في شخصية قبيلته» التي نلاحظها عند «اصحاب المذهب القبلي في الشعر الجاهلي» قد توارت ، وهكذا اخذت هذه الفردية الجديدة تعبر عن نفسها من خلال جماعة جديدة .

وانطلاقا من هذه الناحية يمكن تسجيل ظاهرة اخرى هي ظاهرة «القصصية في شعر الصعاليك» ، فشعر الصعاليك في مجموعة شعر قصصي يسجل فيه الشاعر الصعلوك كل ما يدور

في حياته الحافلة بالحوادث المثيرة التي تصلح مادة طيبة للفن القصصي ، ومن خلال ذلك اتخذ بعضهم له مذهبا قصصيا عماده حيوان الصحراء الشارد في ارجائها . وكل ذلك يعتمد واقعية تبقيهم في عالم الحياة المعيشة لا عالم الخيال او عالم الاوهام.

واخيرا فان لغة الصعاليك اقرب الى فطرة اللغة العربية واصدق تمثيلا لها ، اذ هي صادرة عن منابعها الاولى ، اولا يمثل ذلك ، ولو عن طريق اللاوعي ، محاولة العودة الى « فردوس مفقود» في ظل القبيلة «المساواتية» التي تقاصرت اذيالها امام شكل من القبيلة بدأت تبعد عن اصولها الاولى وتقف على ابواب الصراع الطبقي او التفاوت الطبقي ؟

الفصل العاشر

المصير والصيرورة

اكثر من باحث من رواد الدراسات الادبية المعاصرة تعرض لموضوع المشكلات الانسانية الكبرى التي قدم بعض الشعراء الجاهليين ، من خلالها ، صورة لموقف الانسان المعني بمصير الحياة والمعترف بخوفه منه ، في محاولة جمالية يستغرق فيها السؤال الجواب . وقد وقف هؤلاء الباحثون طويلا امام العديد من الصور التي رسمت لهشاشة الحياة ومحاولة التغلب عليها كما وقفوا امام فكرة الدهر ، تلك القوة الخارقة التي لا تمكن مقاومتها، التي تطوي البشر والاشياء فلا تعود الا في دورة تالية ، فالحياة ازاءها عود على بدء مستمر . واشار بعضهم الاخر الى الخوف من المصير وما يمنحه هذا الخوف من فضائل نادرة ومنها استنفاد طاقة الحياة التي لن تتكرر باستبقاء ما يتناقله الرواة منها اي ان يضع هذا الانسان صورته في اذهان من يليه على ما يهوي وان يتغلب على الموت بمجابهته . ويردون هذه الظاهرة الى عوامل طبيعية

وروحية ، فهذا العالم الصحراوي يمثل اللامتناهي في امتداده وديمومته ويمثل ، في الوقت نفسه ، المتناهي فيما يعتوره من تفتت وتلاش دون ان يبلغ كماله ، فيحاول الانسان ان ينفصل عن الاشياء التي يشاركها وجودها ملتمسا كمالا خارجا عنها فلا يستطيع في النهاية الا ان يشعر بأنه خارج نفسه وخارج العالم، فيتمنى ان يقهر الزمن والموت والتغيير وان يشارك الاشياء صفاتها وخصائصها . ويقف هؤلاء الباحثون امام الابيات التي قالها تميم ابن مقبل ليستخلصوا منها هذا المعنى ، وهي :

ان ينقض الدهر مني فالفتى عرض
للدهر من عوده واف ومثلوم
وان يكن ذاك مقدارا اصبت به
فسيرة الدهر تعويج وتقويم
ما اطيب العيش لو ان الفتى حجر
تنبو الحوادث عنه وهو ملموم

ويلاحظ بلاشير ان الموضوعات الحكمية وذات الاستيحاء الديني لم تحتل ، اذا ما استندنا الى النصوص ، الا مكانا متواضعا في الهام الشعراء . ولم يشعر سكان المحيط العربي في القرن السادس ، مع بعض الاستثناءات النادرة ، بأي دافع للتعبير عن اي قلق ما ورائي الذي كان يكبته وسواس مجرد من غاية متعالية، كالخوف تجاه عالم ما ورائي يتجنب كشف اسراره . والواقع ان في نصوصنا الشعرية مفهوما عن الحكمة كلها ممثلا بكلمة «الدهر» التي تعني في آن واحد فكرة الزمن وفكرة التهديدات المتعلقة بمرور الزمن . وثمة كلمة «القدر» وقد تكون مرادفة للزمن ، وثمة ايضا كلمة «الايام» التي قد توحي بفكرة عدم الثبات والمصير المجهول . والجدير بالملاحظة عدم العثور ، في النصوص الحالية، وفي شواهد ، ذات تاريخ مشكوك فيه، على كلمة الزمان. وتظل النماذج التي تشير الى كلمة الدهر اوفر وابرز ومنها :

لو كان للدهر بلى ابليته
او كان قرني واحد كفيته

ومنها قول عمرو بن قميئة :

رمتني بنات الدهر من حيث لا ارى
فكيف لمن يرمى وليس برام
فلو انها نبل اذن لاتقيتها
ولكنني ارمي بغير سهام
وافنى وما افني من الدهر ليلة
ولم اغن ما اغنيت سلك نظام
واهلكني تأميل يوم وليلة
وتأميل عام بعد ذاك وعام

وكان الشعراء الجاهليون يكررون خضوعهم لهذا الدهر او القدر الذي لم يكن غرضا لاية عبادة وقد اصطبغت تلك الجبرية، احيانا كثيرة ، بنوع من الرواقية امام ضربات القدر ، يقول زهير ابن ابي سلمى :

الا ليت شعري هل يرى الناس ما ارى
من الامر او يبدو لهم ما بدا ليا
بدا لي ان الناس تفنى نفوسهم
واموالهم ولا ارى الدهر فانيا
واني متى اهبط من الارض تلعة
اجد اثرا قبلي جديدا وعافيا
اراني اذا ما بت بت على هوى
فثم اذا اصبحت اصبحت غاديا
الى حفرة اهوي اليها مقيمة
يحث اليها سائق من ورائيا

فاذا وصلنا الى عدي بن زيد تختفي فكرة الدهر ويحل محلها مصير الانسان ككائن فان . ولعل الروحية الدينية التي كان عليها عدي بن زيد جعلته يتجاوز معنى الدهر مع بقاء الهاجس النفسي ذاته فيقول :

فارعوى قلبه فقال : وما غبطة حي الى الممات يصير
ثم صاروا كأنهم ورق جف فألوت بها الصبا والدبور
او قوله :

ايها الركب المخبون على الارض المجدون
مثل ما انتم حيينا وكما نحن تكونون

او قوله :

رب ركب قد اناخوا حولنا يشربون الخمر بالماء الزلال
ثم اضحوا لعب الدهر بهم وكذاك الدهر حالا بعد حال

وكما وصف عدي بن زيد المصير وصفا وجدانيا كذلك وصف امرؤ القيس الليل وكأنه رمز المصير نفسه ، فالليل هنا ليل نفسي وجداني وهو اقرب الى المصير ، وكلا الشاعرين يمثل تجاوزا وجدانيا لما كان عليه جماع ذلك العصر. ولعل البيئة التي عاشا فيها وطبيعة تكوينهما الثقافي وتطلعهما ، مكنتا لهما الخروج على التقليد اللفظي مع بقاء الحاجة النفسية الى التعبير عن هذا الشعور ، يقول امرؤ القيس :

الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح فما الاصباح منك بأمثل
ويا لك من ليل كأن نجومه بكل مراس الفتل شدت بيذبل

ويشير بعض الباحثين الى ان هذا الانسان ، في بحثه عن المخارج ، لم تكن تحركه فاعلية دينية ترفعه من الارض على شكل من التصعيد والتعالي فليس له الا الارض يخلص لها ويخضع لايقاعها،وهذا ما يدخله في العمل والحركة ، وهما رمز الصيرورة ومعناها، المتمثلين في الفروسية والبطولة ، وتصبح ارادة تملك المكان ، بالقوة ، هي المحرك الاول ، وبذلك يتلاقى في نفسية الشاعر المكان والزمان ، الضرورة والمصادفة ، وهكذا يعرض نفسه لمصادفات الحياة ، فمن يملك الشجاعة ليجابه خطر المكان هو وحده الذي يعرف كيف يكون سيد مصيره. لقد تم استحضار العالم الطبيعي بطريقة رزينة في مظاهره الرائعة المعادية للانسان، فالصحراء التي ارهقتها الشمس اللاذعة التي تحمل البشر على التماس الظل مهما ضؤل ، والليل الذي تجوس خلاله الارواح

الشريرة ، واصبحة الشتاء والرياح المتجمدة ، كل هذا يتداخل مرة اخرى في هذا العالم اللا انساني ، وهو ما يستحضره هذا الانسان فرصة لاثبات اقدامه ومقاومته المهالك التي كدستها الطبيعة ، ويبدو الاحساس بكل ذلك في ابيات الاعشى التالية :

وبهماء قفر تخرج العين وسطها
وتلقى بها بيض النعام ترائكا
يقول بها ذو قوة القوم اذ دنا
لصاحبه اذ خاف منها المهالكا
لك الويل افش الطرف بالعين حولنا
على حذر واستبق ما في سقائكا
وخرق مخوف قد قطعت بجسره
اذا الجبس اعيا ان يروم المسالكا

وهكذا تصبح اللغة اداة الشاعر ازاء هذا العالم ، فهي وحدها خليقة بأن تبني هذا العالم وتهدمه على هواها ، فالوجود المباشر هو اللغة لا العالم ، ومن هنا كانت اللغة في نظر الجاهلي سحرا خارقا .

ومما لا ريب فيه ان الجاهلي كان مضطرا ان يلقي على الحياة نظرة خالية من خوف الموت ، وهو لم يعان امام مشهد الموت اي قلق غيبي ما ورائي ، فالشاعر او الشاعرة لا يعرفان امام جثة هامدة سوى الدعوة للثأر او مدح الميت . وكانت تنقشع غيوم هذا الموت وهواجسه واهتماماته ابان الحياة ، من خلال المنافرة والمخاطرة ، فكأن هذا الجاهلي يتخطى موته في حياته، ويدرج الانتصار على الخوف في سياق مصيره . وامام هذا المصير ظلت الرنة الغالبة في الشعر الجاهلي مصروفة السبل الى طرق بابه بالبطولة ، بالفروسية ، باسترخاص الحياة ، كبديل اختياري عن المصير المأساوي المفروض ، وبذلك يتأكد شكل من الشعور بالحرية يعطي الحياة غائية ومعنى . ويبقى الشاعر ، بالنسبة الى مجتمع مسمر في وجود راكد ، يبقى حيا ككائن

خلاق ينكر الموت في نفسه بأن يصبح رجل الغناء الدائم ، ومنذ اللحظة التي يتغنى بها فانه يتحدى الموت .

لقد كان الانسان الجاهلي ، في ذلك الوسط الشعري الذي يصطبغ كل شيء فيه بصبغة الهوى ، عاجزا عن ان يتخذ شكلا موضوعيا ، لهذا كان في مقدور الشاعر ان يعيد الاعتبار الى نفسه او قريته او قبيلته ، فهو واجد في ذلك فرصته لاظهار مزاياه وترضية نفسية لصبواته. وهكذا نجد سعد بن مالك البكري يصور الحياة ضمن حيز ، اذا خرجت منه لم تعد حياة جديرة بان تعاش :

هيهات حال الموت دون الفوت وانتضي السلاح
كيف الحياة اذا خلت منا الظواهر والبطاح
اين الاعزة والاسنة عند ذلك والسماح

وقد جاراه في هذا الاحساس المتوثب الافوه الاودي عندما قال :

انما نعمة قوم متعة
وحياة المرء ثوب مستعار
كشهاب القذف يرميكم به
فارس في كفه للحرب نار
فارس صعدته مسمومة
تخضب الرمح اذا طار الغبار
مستطير ليس من جهل وهل
لاخي الحلم على الحرب وقار
يحلم الجاهل للسلم ولا
يقر الحلم اذا القوم اغاروا
جحفل اورق فيه هبوة
ونجوم تتلظى وشرار
عنكم في الارض انا مذحج
ورويدا يفضح الليل النهار

وهذه الظاهرة ، في عمومها ، ظاهرة انسانية ، فبسبب الحتمية التي تسود الطبيعة بصورة شاملة مطلقة لا غنى للانسان عن مصدر شامل ومطلق ايضا يجابه به هذه الحتمية الشاملة المطلقة ، لان القانون الطبيعي يلف حياة الانسان الطبيعية من كل صوب ، ولا بد للذات كيما يمكنها ان تحقق انتصارا على هذا القانون ان تخرج من رقعة هذا الحصار فتعمل عملها من الداخل وترفع الحياة الطبيعية بكاملها الى سطح اعلى او تدخل فيها بعدا جديدا هو البعد الزمني التاريخي ، وبغير ذلك تبقى الذات في رقعة عمل القانون الطبيعي وبالتالي تبقى منسحقة . واذا قدرنا ان قانون الانسان ، اذن ، هو الحرية وليس السببية، هو الفاعلية وليس الانفعال ، هو التجاوز وليس البقاء والمحافظة ، هو الصيرورة وليس التكرار والدورة ، امكننا ان نضيف بعدا اساسيا الى الصورة التي ترسم لحياة الجاهلي وكأنها عالم الموت ، وكأن هذه الحرية البديل التي يستشعرها من خلال البطولة والفروسية واحلال اللغة مكان الواقع ، قد اضافت من عندها اليأس المسبق والنهائي من جدوى الحياة وزمن الحياة ومن اهليتها لامكان احداث اي تغيير في الواقع الراهن ، ما دام عالم الواقع وحده هو عالم الحرية وعالم المستقبل . ولا يمكن لهذه الاختلاجات الذاتية ان تكون سببا ليقبع هذا الانسان العربي في عزلته وينصرف عن اخوانه الذين تقدموه وعن العالم المتقدم من حوله ، ويكتفي بنفسه وباجترار مأساويته ، فالايجابية نحو الحياة تبقى سلبية ما دامت لا تؤكد الا نفسها ولم تشرع بعد في تأكيد مستقبلها .

وامام مجتمع يخشى تهدمه الذاتي ويروم ان يؤخر هذا التهدم ، بوسائله التقليدية ، حتى يتسنى له امكان البديل الارفع، يتخطى الشاعر هذه الهشاشة وهذا الخوف فيحضر للمستقبل العام . لهذا فالشاعر يعيش ضمن حقل اهتزازات انفعالية ، حقل مغناطيسي ذاتي يقترب فيه ، اكثر فأكثر ، من الانموذج الذي لا يمكن ان يمثله المجتمع الراكد ، بوسائله الخاصة او الذاتية ، هذا

الحقل من الاهتزازات الاحساسية الذي يمد للشاعر هو نفسه يستدعي غياب الراحة الشخصية عنده ، دخوله في كثافة الاعماق، هو ثورة دائمة لوعي الحياة والانسان .

وسبيلنا الى تأكيد هذه الحقيقة هي ان نتأمل حياة الانسان العربي في ذلك الحين ، بما فيها من كلية ووحدة ضمن واقع معين وظروف تاريخية معينة ، مستبعدين فكرة الانسان المجرد الخارج على كل ضرورة زمنية او اجتماعية او اقتصادية او سياسية. لقد استقامت لدارسي تاريخ العرب قبل الاسلام حقائق معبرة وتصور لتنوع الظروف المعاشية والسكانية والمكانية والعمرانية ، ومنها تعدد الديانات وشيوع التوحيدية منها وتقاصر اذيال الوثنية والتمازج الثقافي مع الحضارات المجاورة وتراث اليمن الحضاري، كل ذلك يجعلنا ننظر الى فكرة الدهر او المصير في الشعر الجاهلي نظرة موافقة من جانب ومكملة من جانب آخر .

واول ما تجدر الاشارة اليه هو اعتماد البحث على الشعر الجاهلي وحده ، وهو لا يمثل الا جزءا من تراث حقبة من الزمن قد لا تزيد على مائة وخمسين عاما . وليست لدينا فكرة عن الشعر السابق له ، او ما سقط منه ، وكيف كانت نظرته الى المشاكل الانسانية الكبرى . ونظرا لفقدان الوثائق فليس امامنا الا الانطلاق مما انتهى الينا منه ، والذي يدل ، في تعبيره ، على المرحلة الانتقالية او نقطة التوتر او التوازن ، التي تستدعي القيام بمهمة مزدوجة في محاولة لادخال الانقسام في الواقع القائم واعادة توحيده في عالم جديد ويكون ذلك بتبني قابليات هذا الواقع الحية وتحريرها وتدعيمها وتلبية حاجاتها الى التطور .

ويفرض هذا الواقع على النابهين من ابنائه مواجهة المشاكل الانسانية من خلال مكوناته وخصائصه الذاتية والنوعية، فالمشاكل الانسانية ليست وقفا على شعب بعينه او بيئة بعينها ، بل لها اساس انساني عام شامل يتلبس في كل عصر او بلد الشكل الملائم له . وهذا الشكل هو الذي يعنينا ، اذ عن طريقه نستطيع

الوقوف على خصوصية شعب معين في مرحلة من مراحل تكوينه، وهذا الشكل ليس لصيقا بواقع جغرافي وحسب ، بل هو لصيق ايضا بموقف نفسي ـ فكري يمثل الاحساس بضرورة التبديل رغم العجز الآني عن امتلاك القدرة على بلوغه او تطويع الظروف التي تعاند الرغبة .

لقد لازمت فكرة القدر او المصير او الدهر الفكر اليوناني وانعكست في آثاره الفلسفية والادبية ، وبخاصة المسرحية منها، في حوار بين القصة والمدينة . ولكن ذلك الحوار لم يكن الا وليد مرحلة انتقالية كان يرهص لها المجتمع اليوناني . وقبل ذلك بزمن طويل انطوت ملحمة جلقامش البابلية على صورة عن الصراع مع القدر . وكان لكل شعب ، حسب بيئته الجغرافية والمرحلة التي بلغها تطوره الاجتماعي ، تصوير لمعاناة هذه المشكلة الانسانية.

ولعل من الطريف ايراد اسطورة فيتنامية تحمل هذا المعنى ايضا اذ تقول الاسطورة : « اراد اله البحر ان يغوي خطيبة اله الجبال ، فبلغ ذلك اله الجبال فقام بوضع خطيبته على قمة عالية . وبمقدار ما كان العاشق الغيور يمضي حاملا معه البحر بمقدار ما كان الجبل يرتفع ، ولم يستطع اله البحر ان يصل الى بغيته ، ولكنه كان يعاود وثبته بغضب اكبر ساعيا في اثر الحبيبة الجميلة ، وكانت الفيضانات والطوفانات تعود معه » . وهنا نشاهد القدر يلعب لعبة غير ذات جدوى بين حبيبين لن يلتقيا، وبما انهما من الالهة فلن يحيق بهما اذى ، وانما يكتب القدر البلاء على الناس في شكل لا يمكن دفعه تمثله سطوة الطبيعة التي يقف المرء عاجزا ازاءها .

فلماذا لا يكون للانسان العربي ، في اشارته الى الدهر، مصير مستمد من طبيعة بيئته وحياته ، وكأنه يبث حوارا مع بيئته الصحراوية من خلال حواره مع القبيلة التي لا يستقيم بقاؤها الا في بيئة صحراوية وفي نظام اجتماعي قبلي يقوم على الرعي لا الزراعة ، وكأن الشاعر الذي يود برغبة غامضة تبديل

المجتمع يتوافى معه في علاقة اغراء كتلك التي تكون مع شخص غير راض عن القيام بعمل ما .

لقد كان للانسان العربي ، بالتأكيد ، مصيره ، قدره او دهره ، ولكنه مصير يلتقي بالمصائر الانسانية كافة ، ويمتاز منها بالشكل الذي يتلبسه ، تبعا لطبيعة البيئة والمؤثرات الاجتماعية والتاريخية ، لا سيما بعد ان تهدمت الحضارة الزراعية في جنوبي الجزيرة العربية ، وتعثرت المحاولات الكثيرة لاقامة دولة مركزية شاملة ، وبعد ان توقفت دويلتا المناذرة والغساسنة امام سدين متمثلين في امبراطوريتين كبيرتين جعلتا وجودهما احتماليا غير ثابت او وطيد . ولعل في هذه الوقفة بين الوثوب والانكفاء ، بين مواجهة المستقبل بما يحمله من موانع وعقبات او العودة الى سجن الحرية في الصحراء ، لعل في ذلك ما اجاد التعبير عنه، فيما بعد ، الشاعر البولوني آدم مسكييفيتش في قصيدته « الفارس العربي » التي يقول فيها :

ايها الارعن المنطلق هكذا سريعا
ليس ثمة ما يحميك
من سهام الشمس
لا النخلة بشعرها الاخضر
ولا بنيان نسيج الخيام
هناك لا استار ، ولا خيمة الا السماوات
هذه البلاد لا يقطنها الا الصخور
ولا يزورها غير الكواكب
ايها الجواد الاحمق ! ايها الفارس الذي تعوزه الحكمة
الفارس يبحث عن طريق
والجواد عن مرعى
سعي ضائع ! جهود باطلة
ومن يأت هنا لا يعود
فالريح وحدها تمر على الدروب

مصطحبة اثرها

ثم يمضي الشاعر في نجواه وكأنه ، يعد مئات السنين، يرجع نجوى الشاعر الجاهلي في شوقه لاعتناق العالم :

كل الانسام التي تملأ بلاد العرب
تكاد لا تكفيني
ما اعذب ان يستطيع المرء بنظراته الحادة
قطع الصحراء المترامية الاطراف
لقد تفتحت عيناي لصفاء ونقاء
وغاصتا في الفضاء ابعد من الافق
آه ! ما اعذب ان يمد الانسان هنا ذراعيه المفتولين
وبقلب يفيض حنانا عميقا لا يحيط به الوصف
بسطت ذراعي لاعتنق العالم
ومثل سهم منطلق في السماء الساكنة الصافية
تنطلق افكاري الى ذروة اللازورد
وفجأة مثل النحلة المطاردة
التي تفرز حمتها ومعها حياتها
هكذا مع افكاري الحزينة
تغوص روحي في لجة السماوات

وفكرة ان كل شيء في هذا الكون قدر محتوم فكرة قديمة غلبت على عقلية الشرقيين بسبب الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية التي كانت سائدة اذ ذاك ، اوضاع جعلت الغالبية من الناس تشعر بأنها مسخرة وانها تدفع في حياتها دفعا في سبيل خدمة النخبة المتحكمة المسيرة للامور ، ويمكن في حياة الصحراء ان يلعب تأثير العامل المناخي والحيلولة دون امكان الخروج من الصحراء المؤثر نفسه . ولا بد ان لفكرة الموت حيزها في هذه النظرة ، فالجاهلي يرى الحياة صنوم الموت ، يموت بعضنا ويحيا بعضنا ولا تميتنا الا الليالي، اي مرور الزمن وطوله ، فالحياة ، اذن ، حياة وموت في هذه الدنيا،

وهي استمرار للاثنين على مدى الدهر ، يولد انسان ثم يموت ليحل محله انسان آخر ، وهكذا بلا انتهاء . ولعل المعنى الذي يمكن ان نفهمه من كلمة « الدهر » في الشعر الجاهلي ، هو الابدية مع ما يطرأ على حياة الانسان والعالم .

ولعل فكرة الدهر او القدر تقترن بما انطوى عليه الشعر الجاهلي من حديث الفراق والارتحال والبكاء على الاطلال ، هذا الشعر الذي كان فيه الذاتي يخالط الوجودي اندماجا وتباعدا ليظل له تفرده ، حتى اضحت هذه الطريقة في تناول الموضوع مدرسة ادبية يغلب عليها التقليد اكثر من الاحساس الذاتي الوجداني . ويظل ثمة سؤال او تساؤل : هل كان العربي القديم في انفعالاته النفسية التي يعبر عنها شعرا يخلص لهذه الصورة من البكاء على الاطلال وفراق الاحبة ، ويعيد ويكرر حتى ضاق بعض شعراء الجاهلية بهذه الرتابة ؟

ان الحياة في الصحراء تحمل معنى التنقل والارتحال ، ولكن شعوبا اخرى عرفت مثل هذه الحياة دون ان يجري على السنة شعرائها مثل هذا التفجع . اذن ، لا بد من شيء من التعليل ،وان يكن احتماليا ، يضع هذه الظاهرة في مكانها من واقع ذي خصيصة تاريخية معينة . ان انعدام النصوص الشعرية السابقة لما وصلنا من الشعر الجاهلي المعروف يجعل كل تفسير عرضة لشتى الاحتمالات . فهل اتى هذا التفجع نتيجة اندثار الحضارة الجنوبية او العربية السعيدة ، او فردوس العرب المفقود ، فارتحلت تلك القبائل او السكان الحضر تحمل معها ذكرى مواطنها وتردد ذلك على السنة شعرائها فلاقى ذلك هوى في نفوس القبائل الاخرى فتبنته حتى اصبح مدرسة ادبية تعبر عن الحضارة التي افلتت من اليدين اكثر من تعبيرها عن خيمة ونؤي ووتد ؟ ان الحقيقة الشعرية تبقى ، في جميع الاحوال نوعا من التماس او الاتصال مع العمق المكتوم في بنية المجتمع، ولها رواء الديمومة والمستقبلية بالنسبة الى هذا المجتمع . ولا

شيء ادعى الى الكآبة من منظر طلل مهجور وسط الفضاء الصحراوي المرتد الى الصمت . ان ثلاثة ابيات اوردها عمرو بن العلاء ، وكان يقرظها ويعجب من حسنها ، قد تدعو الى التأمل، لان فيها ، من حيث الايماء واللهفة ما يخصها بنبرة فريدة ، تقول الابيات :

فيا لهف نفسي كلما التحت لوحة
على شربة من ماء احواض مأرب

بقايا نطاف اودع الغيم صفوها
مصقلة الارجاء زرق المشارب

ترقرق ماء المزن فيهن والتوت
عليهن انفاس الرياح الغرائب

ان دواعي التلهف والحرقة تحمل هنا معنى الصدق الذاتي، انها حسرة على حضارة جابهت المصير وكادت ان تنتصر عليه، ولكن ظروفا طرات منعتها من اكمال شوطها . اولا يقابل هذا الشاعر المجهول قرين له لاحق في شوط الزمن ، وهو الاسود بن يعفر ابن عبد القيس بن نهشل عندما يقول :

ماذا اؤمل بعد آل محرق
تركوا منازلهم وبعد اياد

اهل الخورنق والسدير وبارق
والقصر ذي الشرفات من سنداد

نزلوا بانعمة يسيل عليهم
ماء الفرات يجيء من اطواد

ارض تخيرها لطيب مقيلها
كعب بن مامة وابن ام دؤاد

جرت الرياح على محل ديارهم
فكأنما كانوا على ميعاد

فاذا النعيم وكل ما يلهى به
يوما يصير الى بلى ونفاد

انها النبرة نفسها والحرقة نفسها .

ولم يخل الشعر الجاهلي من شعراء عبروا من خلال المصير، عن معنى الصيرورة او عن تداخل المفهومين معا ، وغالبا ما يتوافر ذلك لشعراء اعقبت رؤيا كل منهم مرحلة حضارية جديدة، ولم يتم لهم بلوغ هذه المنزلة الا بارتفاعهم وتساميهم على السكونية في نشدانهم جدلية الحياة ، ورفع التجربة التي تتبلور ارهاصاتها في الواقع بجناحين من قدرة الشاعر والشعر على الرؤيا الشاملة ، ولو عن طريق الحس الجمالي او الفن .

ومن ملامح هذه الصيرورة التي تخرج من احشاء المصير معلقة لبيد التي تستطيع ان تنقل الينا صورة التغيير الذي يطرا على الناس والحيوان والطبيعة بعامة بمضي الزمان وكر الايام. ويختار لذلك البحر الكامل بتسارعه ويعلق القافية المطلقة بالتزام ثلاثة حروف تاركا السامع مندهشا من هذا التحول او التغير فكأنه صورة الامتداد الصحراوي غير الساكن او الراكد والذي يحتمل كل وجود ممكن . وهكذا يعيش الشاعر اللحظة الشعرية المتحركة في قلب تجدد العالم . وهذه المشاركة مع العالم ، الذي هو في طريقه الى الولادة ، تفرض على الشاعر ان يكون دائما على حسن منسجم مع الطبيعة ، انه المترجم القائم بين الذات والطبيعة، حوض نداءات داخلية تتجمع فيه اشارات الكون .

ونرى في مطلع المعلقة كيف عفت ديار الاحباب وامحت منازلهم ، وكيف توحشت تلك الديار لارتحال الاحباب منها واحتمال الجيران عنها ، وكيف عرتها السيول ولم تنمح بطول الزمان ، فكأنها كتاب ضمن حجرا ، وكيف ان السيول كشفت عن اطلال الديار فاظهرتها بعد ستر التراب اياها ، فكأن الديار كتب تجدد الاقلام كتابتها :

عفت الديار محلها فمقامها ... بمنى تأبد غولها ورجامها
فمدافع الريان عري رسمها ... خلقا كما ضمن الوحي سلامها
دمن تحرم بعد عهد انيسها ... حجج خلون حلالها وحرامها

وجلا السيول عن الطلول كأنها زبر تجد متونها اقلامها

كما تبدو لنا الاقوال عن زوال الشباب ووطأة الشيخوخة مرتبطة بفكرة عدم ثبات الاشياء ، وليس في ذلك ما يدعو التعجب ، يقول ذو الاصبع العدواني :

جزعت امامة ان مشيت على العصا
وتذكرت اذ نحن م الفتيان
لا تعجبن امام من حدث عرا
فالدهر غيرنا مع الازمان

ان تقديرنا لطبيعة تلك المرحلة الانتقالية يجعلنا نتصور مفهوم الدهر او المصير من خلال مفهوم جنيني عن الصيرورة ، من خلال تطلع يتحرك فيه الوجدان باكثر مما يتحرك العقل ويثور فيه الزمان على المكان ، اي التغير والتاريخي على السرمدية والتكرار. ان صورة الحياة في تبدلها تمثل جدلية الحياة نفسها ، كما تمثل الشعور بأنه ما من شيء يبقى سوى التبدل والتحول . وان لفي مقدور الشعر ان يظهر للانسان ما هو كائن عليه ، ان يكون صحو فكره وان يوقظ فيه مناطق مظلمة ما كان ليسيطر عليها حتى ذلك الحين . والشعر على الدوام لحظة توقف ، وهو ، غالبا ما يكون في البداية ، لحظة اشفاق على الذات ولحظة رضى عن الذات من حيث انها رغبة ، اي اللحظة التي تتموضع فيها الرغبة من خلال الكلمات .

الفصل الحادي عشر

مواقف ذاتية ووجودية

لقد عرفت حياة العربي في الجاهلية ، كما بينا ، تحركا داخليا وخارجيا يجمع بين لقاء العالم والاختلاجات الذاتية في محاولة لاقامة وحدة جديدة والوصول الى انسجام جديد في الوضع الانساني يفيان بالحاجات التي بدات تطرحها الحياة . وظاهرة الترجح هذه بدأت تطبع بطوابعها مواقف انسانية واجتماعية فتتساوق معها خلل جدلية معينة ، تبعا لنوعية الموقف وطبيعته الذاتية ومضمونه الاجتماعي . ويمكن استجلاء ذلك في مواقف معروفة تدرس عادة مستقلة عن بعضها مجتزأة من سياقها كالموقف من الجنس او الخمرة او الميسر .. مع انها متأثرة بفعل الجوهر الزمني المحرك للتاريخ ، ايجابا او سلبا ، فعلا او انفعالا حقيقة او توهما

الموقف من الجنس والمراة :

لئن كان الجنس ، بمعناه الانساني ، لقاء خارج العزلة

الفردية ، فقد احتاج البشر ، مع الحياة الاجتماعية ، الى تأنيسه فاصبح لـه جانب اجتماعي يتمثل في حاجة الفرد الـى الآخر ، حاجة انسانية اسمهـا الحب الـذي اصبح ، في مجال الآداب والفنون ، موئل البدائع والروائع ، وجزءا من الفرح الشامل الذي هو نشيد العالم او نشيد الانسان ، لانه في كل مرة يروم المتحابان اعادة خلق الوجود يبدآن معـا في اللذة والحرية . وبذلك يصبح هذا اللقاء البشري نقطـة التوافي لجميع المؤثرات الوسيطة التي تجعل ذواتنـا ما هي عليه ، وهو ، بهـذه المثابة ، مشدود الـى زمـان ومكان معينين ، وبالتالي يغدو انعكاسا فعـالا لا بسيطا ، بؤرة تلاق بيـن الفردي والاجتماعي ، بيـن الذاتـي والتاريخـي المشترك .

ولئن كان لظاهرة في الوجـود ان تمثل وجهـي المصير والصيرورة فالظاهرة الجنسية مجتلـى ذلـك وآيته ، وجـودا بيولوجيـا واجتماعيا ، فالزمن يواكب الحياة بدءا ونهاية، ولكـن تاريخ فترة وانعكاس معطياتها في علاقات المتحابين انما يمثـل الانتساب الى التاريخ والمشاركـة في التطور المبدع ، كما يمثـل تضامن الكائنات والاشياء في تبدلهـا المستمر .

ولئن كانت العلاقة الجنسية ، في الحياة العربية الجاهلية، انمـا تتحدد سماتهـا الرئيسيـة بطبيعـة المجتمع الابوي ، فمن الضروري الاشارة الى ان هذا النظام لم يكـن قد بلغ ، في معظـم ديار العرب ، اوجه ، لهذا لـم تكن المرأة بعد ، قد انفصلت عـن عالـم الرجال ، فهي تخالطهم في الحياة الاجتماعية ، ولربما كانت عقليـة الرجل والمرأة متكافئة ، وان تكن منزلة المرأة ادنـى مـن منزلة الرجل لانهـا لا تغني غناءه في الحروب والغزوات . وهذا الدور انما يمثل عنصرا حاسمـا في مثل تلـك الحياة ، وقد بدأ يستمد دورا اكبر باتساع الملكية الخاصة .

ومهما يكن من امر فقـد كان للعصر الجاهلي موقف من الجنس كله حرية وانطلاق ، فمـا كان يتحرج من الحديث عن المرأة وعـن

الجنس وتضمينهمـا للقصائد بما في ذلـك المعلقات . ومـا دام الجاهلي يستبقي الحياة بالتقدم للقاء المخاطر ، وحتى الموت ، فان اقدامه هذا او تصوره الاقدام يؤجج فيه اللذة ، لان الذين يخشون الموت هم الذيـن يخشون اللذة ، وتأتي الصحراء الممتدة افضـل بيئة لاثارة الغرائز . ورغم ان الكثير من اخبار الجاهليين عن الحياة الجنسيـة لـم يصل الينا ، فلدينا دلائـل وافرة على ذلـك ، وبخاصة فيمـا بقي لنـا في قصائد امرىء القيس الذي اتـى العذارى يوم دارة جلجل ووصف النابغـة للمتجردة وكذلك طرفـة ابن العبد الذي انحى باللائمة على من زجره عن حضور اللذات .

ولئن كانت الفروسية ترفع العالم الجاهلي الى مستوى الكلي سبيـلا فرديـا الى السمو على واقع يشتاق تبديله ، فالحـب صنوها في الارتفاع الى مستوى الفرح الكياني الكلي الاسمـى . وهكذا تغدو الشخصية ، في جميع احوالها ، ملتزمة وحـرة، متعاونة ومتفردة ، مطلقة ونسبية ، بسيطـة ومعقدة ، ثابتـة ومتحولة . وقد عبرت هذه الشخصية ، في مجال الحب ، وتبعا لبعض الاعتبارات ، عن صور حسية جسدية او عذرية تتشـح بالعفة ، وان تكـن الصورتان تمثلان ما يمثله وجها قطعة النقد .

لقد كان الجاهلي يعـد عارا ما بعده من عار سبي نساء قومه دون ان يسعى لاستنقاذهن ، ولعل في ذلـك ما يمثل تضامـن القبيلة من جهة وحس التملـك من جهة ثانية ، فالجاهلي الـذي يفرّ منه كل شـيء حتى احلامه كـان يجد في المراة تعويضا يعـز عليه افتقاده . ولئن كانت اللذة هي الحريـة في الفعل ، فهي ،من وجه آخر ، تجيء عزاء عن فقدان الجوهر والحرمـان الملازميـن لتلك الحياة المحدودة .

كل شيء يتغير ، وتظل المراة اكثر اخلاصا للثبات من خلال التغير ، انهـا كالطبيعـة التي تظل مخلصة للتاريخ ، وهي فـي الوقت نفسه رمز الخصب والطمأنينة، ولعل الشعور بتملكها يحمل، بجانب المفهوم الابوي في الملكيـة ، حس السيطرة على الطبيعـة

نفسهـا او امتلاكها . وكما ان الانسان يواجه الطبيعـة انتسابا وتأملا من جهة وموضوعا لفاعليته من جهة ثانية ، فموقفه من المراة موقف مقارب من بعض جوانبه ، في صورتهـا وطبيعتها ، والصورة الانعكاسية لما يريده الرجل عن نفسه ، ويبرز ذلك الشاعر الفارس عمرو بن كلثوم في قوله :

على آثارنـــا بيض حســان	نحاذر ان تفـارق او تهـونـا
اخذن علـى فوارسهـن عهدا	اذا لاقـوا فوارس معلمينـا
ليستلبـن ابـدانـا وبيضـا	واسرى في الحديـد مقرنينا
يقتـن جيادنا ويقلـن لستم	بعولتنـا اذا لـم تمنعونـا

وتبعا لذلك اصبحت المراة مجتلى حسن يتأمل وصورة شفافة محببة في واقع لا يخلو من القسوة والخشونة ، تتناوب الموقف منها الحسية والعذرية ، على شكل شعور يترجح بين الغبطة والحسرة في استمتاع باللحظـة الراهنة ، كنشوة موقوتة يعقبها شيء من الحزن او الاسى لا نقضائها ، فكـأن اللذة ونفيهـا يتبادلان الادوار دون ان يخفض احدهمـا جناحه للاخر . ولعل للغزل ، بوجه عام، معنى خاصا في مثل تلـك الحياة ، فالشاعر الذي يغني حبه لامراة يصبح صنيعه هذا ، بتأثير اللغة ، انتاج عمل غرامي بينه وبيـن المجتمع ، فالمجتمع يعيش لحظـة توافق وديـة تشده الى الشاعر عبر الغناء الشعري ، لان الشاعر غناء المجتمع .

ولعله شيء فريد في هذه الحياة الجاهلية ، ان تتوافى جميع هذه الانعكاسات في الغزل : بداوة ورقة ، قبلية وحضارة ، سبي يصل الى حد امتهان المراة وسمو في تصوير المراة في حلة مثالية، معاشرة عارضة او آنيـة ومفارقة او تسريح ومـــن ثم حنين لا ينتهي ، فكأن الحياة لا تمضي علـــى رسلهـا بـل تمضي فـي جمحات عاطفيـة كالنحلة التي تلامس وتشتار في شوط الحيـاة القصيـرة .

ولكن النغمية العامة قائمة على الشكوى ، وان نداء الحب لا تلبيـة لـه وخيبة ، وثمـة استحالة تحقيق الاحلام بسببمعارضة

الناس والقدر . وقد بعثت التقاليـد الشعرية واستبقت ،انطلاقا من تلـك الافكار العامة ، عناصر موضوعية يذوب ، من خلالها، الواقع في الخيال والرمز ، وتعطل فيهـا الاصطلاحات التعبير عن « الانا » المتشوق الى التعبيـر عن ذاته خارج نطاقها .

وايا كان شكل الغزل فلا ينهض بـه ان العرب كانوا علـى غير امثالهم من الامم والشعوب في نشدان اللذة الجنسية واتيانها. ولعل الامر ان المرأة كانت انفس مظاهر الجمال عندهم فهاموا بهـا ووصفوا محاسنهـا وتقدموا بذكرهـا في مفاتح الكلام ، حتى عند الرثاء والفخر ، وان الظمأ في نفس العربي في الصحراء ، للجنس الآخـر ، رغبة لا ترتوي .

واذا تتبعنا التقليد في تحديد انواع الغزل بحسي وغنائي او عذري ، لرأينا ان الغزل الحسي يكاد يشكل ظاهرة عامة في جميع البيئات من بدوية وحضرية ، ولكننا نشاهد تقاصر اذياله في مواطن الحضارة حيث بدأت تتوطد السلطة الابوية فاصبح لنساء الاشراف والملوك نـوع من الحرمة مستمدة من سلطة ازواجهن . اما الغزل العذري فقد كـان اقل شأنا ، وظلت العاطفـة الغنائيـة قيـد الاتجاهيـن ترهص للمستقبل اكثر مما تستلهم الماضي ، وقوامها ذاتيـة فرديـة بدأت تطل على عالم مغيب في الملموس التقليدي .

ولم يصف الشاعـر جسم المحبوبة ولكنه استحضره بلمسات توحي بالشكل ايحاء ، ويقوم الخيال باستحضار البقية ، ويقابل فيه المعتاد المألوف بمثل اعلى يقف موقفا سلبيا من الحياة فـي الصحراء ، ففي هذا العالم الذي تعاني فيه المرأة عبودية الخـدم وتشويه الامومة ووطأة الهجير ولذعات الليالي الباردة واهـوال الجوع والعطش ، يستحضر الشاعر المثل الاعلى النسائي في شكل حسناء ممشوقة القد مرتفعة الوركين ناعمة اليدين والكاحلين ، تجرر عطالتهـا في اللين والرخاوة . ونجـد مثالا على ذلـك لـدى المنخل اليشكري :

ولقـد دخلت علـى الفتـــا ة الخـدر فـي اليـوم المطير

الكاعب الحسناء ترفل في الدمقس وفي الحرير
فدفعتها فتدافعت مشي القطاة الى الغدير
وعطفتها فتعطفت كتعطف الظبي الغرير

ولجران العود :

فاصبح من حيث التقينا غدية
كجمر النضا في بعض ما نتخطرف
ومنقطعات عن عقود تركنها
كجمر الفضا في بعض ما نتخطرف

وللاعشى :

عهدي بها في الحي قد درعت صفراء مثل المهرة الضامر
لو اسندت ميتا الى نحرها عاش ولم ينقل الى قابر
حتى يقول الناس مما راوا يا عجبا للميت الناشر

ولعل الانموذج البارز على الغزل المترجح بين البداوة والحضارة انما يلتمس لدى شاعر مثل امرىء القيس . وللوقوف على المكونات النفسية لهذا الشاعر لا بد من الرجوع الى قصته وكذلك قصة اعمامه وابيه وكيف لاقوا مصرعهم تباعا وهم يذودون عن دويلة او اتحاد قبلي ما تكاد تنعقد عليه الآمال حتى ينتقض عقده ، لهذا كان صراع هذه الاسرة صراعا مأساويا اذا بدا وكأنه قد جاء قبل اوانه . ولا ريب في ان هذه المأساة قد انعكست في نفس الشاعر في نجوى اكثر من ليل طويل . ولا بد لمن يعيش تلك المحنة او من يسلك طريقها من ان يواجه على الصعيد الفردي مغبة الخيارات الصعبة ، التي لا تحظى بالنتيجة المرجوة او لا تحظى بحل . ولعل في قصة الرحلة التي قام بها الشاعر الى امبراطور الروم وموته الحقيقي او الرمزي بالحلة المسمومة لانه تغزل بزوجة الامبراطور او احدى قريباته ، كما تذكر الرواية ، لعل في ذلك ما يعبر تعبيرا رمزيا عن مأساوية هذا الصراع وعدم جدواه .

مثل هذه النفس القلقة لا بد ان تجنح ، بما لها من حس شاعري ، نحو ملاذ او ملجأ ، ويظل الجنس خير ملجأ في مواجهة

اشكاليات التاريخ . ومن خلال الوصف الحسي الذي اتسم به غزله نقف على ذاتية الشاعر ، وهذا ما جعل شعره يلتقي ، في مجال الذاتية ، بشاعر مبدع سيأتي في حينه ، وهو عمر بن ابي ربيعة. وهكذه الذاتية قادرة على ان تروي نفسها حسيا ، وان يكن لحرمانها منابع اخرى ، لهذا فالجنس ، بالنسبة اليها ، تعويض وملاذ . ومن شعر امرىء القيس :

تقول وقد جردتها من ثيابها
كما رعت مكحولا من العين اتلعا
وجدك لو شيء أتانا رسوله
سواك ... ولكن لم نجد لك مدفعا

...

فقلت لها سيري وارخي زمامه
ولا تبعديني عن جناك المعلل
فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع
فالهيتها عن ذي تمائم محول
اذا ما بكى من خلفها التفتت له
بشق وتحتي شقها لم يحول

...

فجئت وقد نضّت لنوم ثبابها
لدى الستر الا لبسة المتفضل
فقالت يمين الله مالك حيلة
وما ان ارى عنك الغواية تنجلي
هصرت بفودي راسها فتمايلت
علي هضيم الكشح ريا المخلخل

وفي ابياته التالية يمضي في تصوير مغامراته وكأن صورة واحدة تملك عليه امره :

ومثلك بيضاء العوارض طفلة
لعوب تنسيني اذا قمت سربالي

اذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها
تميل عليه هونة غير مجيال
سموت اليها بعدما نام اهلها
سمو حباب الماء حالا على حال

وبعد هذا الغزل الحسي الذي يبرزه في صورة الماجن المستهتر يمضي في نجواه وكأنه يقدم لوحة أخرى من المشهد ، فيرينا صورة الانسان الهارب من نفسه لعجزه عن بلوغ مأموله فيقول :

فلو ان ما اسعى لادنى معيشة
كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنني اسعى لمجد مؤثل
وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

وليس الغزل الحسي وقفا على امرىء القيس وانما هناك آخرون تناولونه دون ان يمعنوا فيه امعان امرىء القيس ، ومن ذلك قول حاتم الطائي :

يضيء لها البيت الظليل خصاصة
اذا هي ليلا حاولت ان تبسما
اذا انقلبت فوق الحشية مرة
ترنم وسواس الحلي ترنما

واذا انتقلنا الى النابغة الذبياني فقد نجد في قصيدته في « المتجردة » وصفا حيا ولكنه ، في شكله المتحفظ واسبابه ودواعيه ، مختلف تماما عما سبق ايراده . وتحمل هذه القصيدة من الاهمية اكثر مما يعلق عليها عادة ، لانها نغم جديد وظاهرة فريدة تطالعنا في ذلك العصر . ويمكننا ، باعتماد التفسيرين التاريخي والنفسي ، اظهار بعض ما يفردها بتلك الاهمية . لم يبتدر الشاعر تلقائيا الى التعبير عن عواطفه ، فالرواية تقول بان النعمان بن المنذر هو الذي اوحى اليه بوضع هذه القصيدة . واننا نشاهد ، لاول مرة ، فئة من الارستقراطية

الحضاريــة التي كفاها سلطانهــا وثراؤها واستقرارها استنفــاد الجهد في التنقل والترحال او مقارعــة الخصــوم مباشرة ، شأن رؤساء القبائل ، فاستشعرت شيئا من الدعة والامن ومتعة العيش وكذلــك الحاجة الى ان يقدم لهــا الشعــر صورة انعكاسية عــن حياتها ، فكــان الشاعــر في مستوى المهمة بما يحمله مــن حس وذوق حضاريين ، ولا بد ان يكــون قــد خالج الشاعر شيء مــن التهيب ازاء هذه السلطــة الجديدة وشيء من الشعور بالرضى او التلذذ بمواقعــة المحرم والممنــوع والصعب المنال المتمثلة فيهــا.

يقــول النابغــة :

سقط النصيف فلم ترد اسقاطه فتناولته واتقتنــــا باليــــد
بمخضب رخص كــأن بنانــه عنــم على اغصانه لــم يعقــد
والبطن ذو عكــن خميص طيه والنحر تنضجه بشــدي مقعد
مخطوطة المتنين غير مفاضة ريــا الروادف بشــدي مقعد
نظرت اليك بحاجة لــم تقضها نظر السقيم الى وجــوه العود
تجلو بقادمتي حمامــة ايكــة بردا اسف لثاثــــه بالاثمــد

. . .

زعم الهمام بــأن فاهــا بــارد عذب مقبلــه شهــي المــورد
زعم الهمام ولم اذقــه انــــه يشفي بريا ريقها العطش الصدي
أخذ العذارى عقدها فنظمنه من لؤلؤ متتابــع متجـــدد
ولو انها عرضت لاشمط راهب عبدالالــه صرورة متعبــــد
لرنا لرؤيتها وحسن حديثهــا ولخاله رشــدا ولــم يرشد
بتكلــم لو نستطيــع كلامــــه لرنت له اروى الهضاب الصخد

ولعل المتأمل في هذه القصيدة يشاهــد صورة لامرأة اخرى غير المرأة القبلية ، فهذه الامرأة مترفــة منعمــة ذات جمال ودل وحسن حديث ، امرأة القصور لا الخيام .

وبجانب هذا اللون من الشعر الغزلي ، نجد الكثير من الغزل الغنائي العاطفي الذي يصل حبله بما يسمى الحب العذري ، الوجه

الآخر من الغزل الجاهلي ، ومـــن نماذجه قول بشر بن حـــازم الاســدي :

وغيَّرهــا ما غير الناس قبلها
فباتت وحاجــات الفؤاد تصيبهـــا
الــم يأتهــا ان الدمــوع نطافــة
لعين يوافي فــي المنـــام حبيبهـــا

وقول المرقس الاكبر :

اينمـــا كنت او حللت بأرض او بلاد احييت تلــك البـــلادا

كما نجــد الغزل يقترن بتصوير السهر والليل في قول سويد بــن كاكل اليشكري :

فأبيت الليـــل مـــا ارقـــده وبعينـــي اذا نجـــم طلـــع
واذا ما قلت ليــل قــد مضى عطف الاول منـــه فرجـــع
يسحب الليل نجومـــا ظلعـــا فتواليهـــا بطيئـــات التبـــع

ويذهب اكثر الباحثين الى القول بان الغزل العذري له اصول في الجاهلية وبخاصة عند عنترة واضرابه ، فقد كـان عنترة يقدم مغامراته في الحرب والكرم لينال حظوة عند محبوبته . وكـــان ، كامثاله ، يشجيه ويبعث الموجدة في نفسه ان تؤسر وتسبى ، فكان لا يقر قرار بهؤلاء الفرسان الا ان يعودوا بهـــا مكرمّة الى ديارهم . ولكن هذه العذرية ، برأينا ، لا تماثل الا في الظاهر العذرية التـــي عرفت في صدر الاسلام تبعا لاختلاف الدوافع عليها ، فعذريـــة شاعر مثل عنترة تمثل مشكلة فئة من الناس في ظل الحياة القبلية ، فعنترة اسود وابن امة ، وان يكـن فارسا مقدامـــا وشاعرا اصيلا ، وهو ، باستشعار هذه العقدة ، كان يتطامن امام محبوبته استرضاء لهـــا او نيل الحظوة لديها ، وتلكم محاولة فردية لا جدوى منها على الصعيد العام ، فهذه العذرية تمثل الازمة التي كانت تعتلج فـــي نفس عنترة بين البقاء على حبه للقبيلة او الثورة والخروج عليها ، وبذلك تصبح صورة حبه العذري صورة هذه الثنائية المتنافية التي تنتهي الى العجز عـــن ايجـــاد الحل ، وبالتالي لا يمكـــن لهـــا الا ان

تتجلبب بهـذه الحلة المثالية من العذرية .

واذا مضينا مع الصعاليك في غزلهم رأينا ان الكثير من ملامح الصورة العامة قد أخذت في التبدل ، فالعلاقة بين الرجل والمرأة تأخذ هنا معنى عميقا من خلال تصميم الصعاليك علـى خلق حيز صغير متواضع يشعرون فيه بدفء التواصل الانساني في عالـم يناصبهم العداء ويتربص بهم الدوائر . ولا بد ان يتخلل هذه المشاقة احساس مسبق باحتمال الاخفاق ، وامام عــذاب العالم يملـك الشاعر الصعلوك روح التمرد مستبقيا عن طريق المرأة وشيجــة تواصلية تجمع الشريكين على صعيد المساواة . وهذه العلاقــة لا تعطى من الخارج لانها هبة بلا منة تعطى ككل ، تبادلا بين الشريكين من خلال اللذة . انهــا جدليــة متناقضة تصل الجنس بالواقــع والمجتمع وتفصله عنهمــا .

ومن هذا المنطلق يمكن ادراك موقف الصعاليك او الشعــراء الصعاليك من المرأة وما يكتنفه من حنان ورقة غامرين ومن اعتبار المرأة ذاتــا حرة . ولعل خير انموذج يقدم هو الشاعر عــروة بن الورد ، وقصته مــع زوجته ، التي ترويهــا كتب الادب وتعطينا صورة عن نفسيته . لقــد كانت زوجته سبية ، ولكن عروة لــم يكن يشعرهــا باي احساس بالهوان بل احبهــا واحسن معاملتها والبر بها . ولكن عروة لــم يكن المجتمع ، فالمجتمع الذي ينتسب اليه كان يمثل المفهوم القبلي ومكانة السبية او الامة منه معروفة . وبعد ان عاشت معه طويــلا ، وفي ظروف ترويها القصة ، قررت تركه والبقاء في قبيلتها فخيرهــا مجددا بيــن ان تختار البقاء الى جانبه او البقاء في قومهــا فاختارت قومهــا وقالت لــــه قبــل مفارقته :

« والله ما اعلم ان امرأة من العرب القت سترها علــى بعــل خير منك ، واغض طرفا واقل فحشا واجود يدا واحمى لحقيقته . وما مرّ علي يــوم ، منذ كنت عندك ، الا والمــوت احب الي مــن الحياة بيــن قومك لانــي لــم اشأ ان اسمع امرأة من قومك تقول:

قالت امة عروة كذا وكذا الا سمعته ، والله لا انظر وجه غطفانية ابدا فارجع راشدا الى ولدك فاحسن اليهم » .

وتفسر لنا هذه القصة جانبا من خلائق عروة ، فهو يسرحها اول الامر او يحمل على تسريحها ثم يشترط بعد ذلك ان يترك لها الخيار بين ان تعود معه او تبقى بين قومها . ونجد انعكاس نفسية عروة في الكثير من قصائده او مقطعاته ، ولعل اهم هذه القصائد قصيدته الرائية التي نختار منها المقطع الاول :

اقلي علي اللوم يا ابنة منذر
ونامي وان لم تشتهي النوم فاسهري
ذريني ونفسي ام حسان انني
بها قبل الا املك البيع مشتري
احاديث نبقى والفتى غير خالد
اذا هو امسى هامة فوق صيّر
تجاوب احجار الكناس وتشتكي
الى كل معروف راته ومنكر
ذريني اطوف في البلاد لعلني
اخليك او اغنيك عن سوء محضري
فان فاز سهم للمنية لم اكن
جزوعا وهل عن ذاك من متاخر
وان فاز سهم كفكم عن مقاعد
لكم خلف ادبار البيوت ومنظر
تقول : لك الويلات هل انت تارك
ضبوءا برجل تارة وبمنسر
ومستثبت في مالك ، العام ،انني
اراك على اقتاد صرماء مذكر
نجوع لاهل الصالحين مزلة
مخوف رداها ان تصيبك فاحذر

ومستهنىء زيد ابوه فلا ارى
له مدفعا فاقني حياءك واصبري

فالشاعر يخرج منسلخا عن امراته ، على حبها والبر بها ، تاركا في مكانه الخالي سؤالا عن مصيره متمثلا في وجه زوجته النائمة قلقا او الساهرة توترا وانتظارا ، فكأن امراة عروة في القصيدة هي المجتمع ، هي كل ما يربط الشاعر بالواقع ، هي عقله العملي وغريزة البقاء فيه ، والجسد المرتبط بالارض ، فزوجته هي الوجه الاخر من نفسه الذي يجاذبه ثوبه العصي ، والجسد هنا يلوم الشاعر ويغريه بالبقاء والالتصاق بجسد زوجته حتى ينسى في نشوة دافئة هذه القطيعة التي اقامها بين نفسه وبين المجتمع او الحياة فيه . وفي هذا الموقف بين الزوجين يخلع الشاعر ارديته الاجتماعية ، رداء بعد رداء ، فينسلخ عن عشيرته بل عن المجتمع القبلي ويحاول ايضا ، دون جدوى ، ان ينسلخ عن زوجه، اذ لا بد للانسان من مرتكز يشده الى ارض المجتمع حتى لا ينتهي الى عزلة مطلقة . ويمثل صوت المراة ، وهي تستنزل عليه الويلات ، الالتصاق بالارض والاستقرار والسكونية بينما يمثل الشاعر الفارس الرحلة الى مكان ما ، انه حوار بين المجتمع والفرد، بين القبيلة والقصيدة ، فيما يشبه المرايا المتقابلة .

وفضلا عن ذلك نجد ان الشعراء الجاهليين قد تلونت آراؤهم تجاه المراة ، فقد صور بعضهم المراة على انها متعة الرجل يلهو بها وتميل اليه ما دام شابا موفور المال ، فاذا شاخ او قل ماله انصرفت الى الشاب القوي والغني الكثير المال . ونجد هذا الراي عند الشعراء الاكثر اتصالا بالمراة وعند اكثرهم لهوا مثل امرىء القيس والاعشى وعلقمة بن عبدة وغيرهم ... ولعلهم قالوا ما قالوه بعد ان تقدمت بهم السن وفترت فيهم همة الشباب، يقول الاعشى :

وارى الغواني لا يواصلن امرءا فقد الشباب وقد يصلن امردا

ولعبيدة بن الابرص قصيدة قالها متشكيا فيها من اعراض

صاحبته عنه اذ رأته قد كبر وصار شيخا وتغير لون شعره وعلا الشيب مفرقه وقل ماله ، ومنها هذه الابيات :

تلك عرسي تمضي تريد ذيالي
البين تريد ام لدلال
ان يكن طلبك الفراق فلا احفل ان تعطفي صدور الجمال
ان يكن طلبك الدلال فلوفي
سالف الدهر والليالي الخوالي
زعمت انني كبرت واني
قل مالي وضن عني الموالي
وصحا باطلي فاصبحت شيخا
لا يواتي امثالها امثالي
ان تريني تغير الراس مني
وعلا الشيب مفرقي وقذالي

ومما ينسب لطفيل الغنوي في المرأة :

ان النساء كاشجار نبتن معا
فيها المرار وبعض النبت مأكول
ان النساء متى ينهين عن خلق
فانه واجب لا بد مفعول
لا ينصرفن لرشد ان دعين له
وهن بعد ملائيم مخاذيل

ومن شعر علقمة الفحل :

فان تسألوني بالنساء فانني بصير بادواء النساء طبيب
اذا شاب راس المرء او قل ماله فليس له من ودهن نصيب
يردن ثراء المال حيث علمنه وشرخ الشباب عندهن عجيب

الموقف من الخمرة والميسر :

يمكن للخمرة ان تحفل باعمق التجارب الانسانية لان الخمرة

تجعل الانسان ميالا الى التأمل كما تجعله مستقلا ، وكلاهما ينزع لخلق شخصية مستقلة غير مقيدة ، كثيرا ما يعسر عليها ان تتلاءم مع عالم الناس العادي المألوف . وفي كل مجتمع وفي كل زمان تكتسي هذه الظاهرة بما يعطيها ذاتيتها ونوعيتها ، فقد كانت الخمرة عند الاغريق ما رمزت اليه الاساطير في تعبيرها عن خوف اللامعقول ومحاولة تجاوزه . ولا يخرج مدلول الخمرة في الشعر الجاهلي عن تعبير الشاعر عما يعانيه من تعاطيها كوجه من وجوه معاناته لمصيره. وهذه المعاناة ، في الاوضاع الجغرافية والاجتماعية التي المعنا اليها ، مظهر من مظاهر الازدواجية والمنازعة الذاتية، وتأتي قوتها في هذه السورة او النشوة التي هي ثمرة نضج طويل واعداد محكم ولقاء احداث كثيرة ، وهي ، في الوقت نفسه ، اداة مشاقة ورفض .

ان شيوع الخمرة لدى العرب ، في تلك الحقبة ، ظاهرة تستوقف المرء ، ويعطينا الشعر الذي قيل فيها شيئا من التفسير لما مكن لها في النفوس ، فجاءت ، في مؤثراتها ، الصورة المقابلة لكل ما يتخلج في ضمير المجتمع عن طريق هذا الشعور بالاستقلال الذي تخلقه ، وهذا الشعور عون ثمين للفردية المتململة، كما انه يمثل لحظة الانفصال عن الواقع ، حاملة معها الاحساس المريح المهدىء للنفس ازاء ما ينتابها من قلق وضيق .

وهذا الشعور الذي تخلفه الخمرة يأخذ على لسان متعاطيها من الشعراء اشكالا من التعبير يمتزج فيها المنزع العام بالمنازع الشخصية والتكوين النفسي في مواجهة الواقع . وان تتبع آثار بعض الشعراء في الخمرة ، وكيف انعكست هذه المعاناة في شعرهم يضيء لنا جوانب في الشعر كما يضيء لنا جوانب من الواقع .

ولئن ابتدائنا بالاعشى فلأن صورته التي حاولنا رصد قسماتها ، تنبيء بأنه كان جوابة يحدوه شعور قلق على الترحال يرتجي منه الترويح عن النفس وجني المكاسب ومعاشرة الناس .

ولكن الاعشى ، بحكم تكوينه النفسي والمزاجي ، لم يكـن يطيق من هذا القلق الا ما يداهم بين رحلتين او بين نشوتين او بين لذتين، لانه ، في تعبيره عن هذا المنزع الذاتي ، انما يحاول ان يتحامـى مأساوية الحياة على طريقته الخاصة . لهذا عكـف عـلى الملذات كملاذ له ، كما اشهر في وجه المجتمع الذي يلومه او يحاول ثنيه سلاح التحدي المقرون بالاستهزاء حينا والشتم حينا اخر . وكان تعاطي الخمرة دستورا حياتيا لديه يلزم به نفسه في محاولـة احتمال الحياة بالتغلب او الاحتيال عليها ، لهذا ابرز موضـوع الخمرة في شعره على شكل قصائد كاملة على غير مألوف الكثيرين من الشعراء الجاهليين الذين كانوا يفردونها ببيت او ابيـات معدودات . وهكذا اصبحت الخمرة لديه موضوعا كاملا قائما بذاته يمثل رايا في الحياة او فكرة عنها ، وقد عبر عن ذلك بقوله :

وكأس شربت عـلى لـذة　　　واخرى تداويت منها بهـا
لكي يعلم الناس اني امـرؤ　　　اتيت المعيشـة مـن بابهـا

انه قول او خطاب موجه الى جميع الناس يشعرهم فيـه بالتميز منهم ومفارقة ما الفوه . وهو ، في تصويره الذاتي، يبدو وكأنه يصدر عن جماعة تشاطره رايه او وجهة نظره ، لها مجالسها، وهي غير مجالس القبيلة ، ويصف هذه المجالس بقوله :

في شباب كمصابيح الدجى　　　ظاهر النعمة فيهم والفـرح
رجـح الاحلام في مجلسهم　　　كلما كلب من الناس نبـح

ولعل هذا «النباح» هو صوت التقليد ، الصوت الطاغـي الذي يعلو ويحاول الا يعلو عليه شيء ، لان الزمن الذي يغير كل شيء يحمل جديدا ابدا ، ولكل زمـان بنوه :

ذاك دهر لاناس قد مضـوا　　　ولهذا الناس دهر قد سنـح

ويذهب بعض الباحثين الى التنويه باستهتار الاعشى،ولدى الاعشى منه الشيء الكثير ، ولكن هذا الاستهتار ينطوي عـلى حقيقتين انسانيتين : اولاهما ان الاستهتار ، كالسخرية والضحك، رحمة تخلصنا ، في احيان كثيرة ، من عناء الحياة وتفاهتهـا

وقباحتها ، وثانيتهما ان الاستغراق في الحسي والملموس ، كشكل من اشكال الاستهتار الممعن في تحديه ، انما يوقظ حس الانسان بمعاناته الوجودية . فالشاعر وصحبه لا يجرون على سنة التقليد ولا يرعون له حرمة لان لهم وعيا اخر لمعنى الحياة وقيمها ، وما خمرتهم الا رمز اللذة الحسية التي تتلبس وجودية حسية يترجم عنها موقف فردي ليس له في حينه معبر الى الجماعة التي يتصورها ، فهو في عزلة النخبة عن سواد الناس ، وقد تكون موضع حسدهم ، وفي ذلك يقول الاعشى :

ورحنا نباكر جد الصبو ح قبيل النفوس وحسادها

وذكر الحساد هنا ينم على ان منكري سلوك متعاطييها ليسوا على رأي واحد ثابت فهم ينكرونها في العلانية ولعلهم يتمنونها في السر ، وما يهمهم الا تكون وسيلة لتهديم القيم المستقرة . لهذا لم يكن ينظر الى سلوك الشاعر وشعره كما لو انه موقف فردي او تعبير ذاتي ، فالشاعر في القبيلة صوت الجماعة، وهو، في محاولته الخروج عليها ، انما يحرك فيها حسا راكداويعرض منطقا اخر للحياة يخالف فيه منطق الشاعر التقليدي ، وتبعا لذلك تحمل هذه الخمرة شيئا من مأساوية الصراع ، وهي، بالتالي ليست فرحا محضا ، فكأنها لذة بين المين او دعة عيش انية بين الهموم :

لنا من ضحاها خبث نفس وكآبة وذكرى هموم ما تغب اذاتها

والشعور بالتفرد والاستقلال لدى الاعشى ليس مجرد حوار ذاتي ، شأن الكثيرين من الشعراء الذين تناولوا موضوع الخمرة في مواطنها القبلية ، ولكنه سبيله الى اللقاء مع امثاله ، لهذا لم يضن بوصف مجلسه وسماره واقرانه ، في حين نجد الخمرة، في مواطنها القبلية وكأنها حديث النفس الى النفس وكأن متعاطيها يستبقيها ضمن خاصيته او قيد عالمه الذاتي ، لهذا لا نرى ، من خلال شعره ، سوى نفسه ، اما صحبه فقد لبثوا مغفلي الوجوه، ومثال ذلك ما اورده لبيد :

بل انت لا تدرين كم من ليلـــة طلق لذيذ لهوها وندامهـــــا
قد بت سامرها وغاية تاجـــر وافيت اذ رفعت وعز مدامهــا
باكرت حاجتها الدجاج بسحرة لا عل منها حين هب نيامهــا

اما طرفة بن العبد فيوافق الاعشى من وجه ويباينه مـن وجه اخر ، فثمة بون في المزاج النفسي والتكوين الخلقي والنشأة وحتى السن ، وكلها عوامل تركت اثارها في شعر شاعر شـاب اومض حينا فترك خيطا من شعاع الى اليوم . ولعلهما يتفقـان في وجودهما في رقعة من الارض اقرب الى مواطن الحضـارة منها الى مواطن البداوة ، واكثر استعـــدادا لتلقي معطياتهـا ولطائفها . ولكن طرفة كانت له ، كما بينا ، طفولة وراد شبـاب تتكنفهما ظروف اشعرته بالظلم والحرمان ، وهكذا ترعرع الـى جنب والدته يعانيان من ظلم اعمامه وقسوتهم وقد تلفع عصبـه بالقنوط والاسى في كنف تلك الوالدة التي لم تكن تنظر الـى الحياة الا بعين واجفة سوداء . ولربما اورى به ذلك شعورا بالنقمة واحساسا بالتخاذل والبؤس. وهكذا كان طرفة يعاني ، في المحيط الذي نشأ فيه ، حياة مضطربة يتجاذبها القلق واستشفاف سبل يمكن ان تفضي الى صوغ الحياة صياغة جديدة من خلال تيـارات متضاربة تدعو للانقطاع عن الماضي او الاستمساك به. والقـلق المصيري لدى طرفة هو قلق جميع الناس الذين تفردهم حساسيتهم في مثل تلك الفترة ، للترجح بين الانتماء وعـدم الانتماء ، وهـو في كل ذلك يصدر عن وجدان عميق بان الحياة ، بالشكل الذي توقفت عنده ، لم تعد جديرة بأن تعاش . وشعوره هذا بعـدم الجدوى كان يوقعه فريسة هذه اللذات وما يرافقها من الاستهانة بالكثير من القيم السائدة ، ومن ثم ، ما يتخايل له من قرب النهاية.

لقد يسرت الثقافة النسبية التي كانت سائدة في الحيـرة وما جاورها مرتكزا للفرد يمكنه في التفكير في صورة اخرى مـن صور الحياة ، ومن استنهاض فرديته لتتمكن من ممارسة وجودها في التأثير على المجتمع او حمل المجتمع على الاعتراف بها . ولئـن

اعتاص عليها ذلك فالارتكاس هو الثمن النفسي الذي تتحمله معارضة فردية لبنية اجتماعية تاريخية . وقد يأخذ هذا الارتكاس اشكالا تعويضية يعبر عنها بالمجاهرة بالتمرد وانتهاب اللذات والاعلان عن ذلك ، تأكيدا على حق الذات الفردية. وبذلك لا تكون لذة طرفة لذة عابثة بقدر ما هي فجيعة تتهرب من الحاح الذات، الحاح الجنين على الحبلى ، اما ان تضع حملها واما ان تموت .
وقد يقترن شعور التحدي هذا بالسخرية من بعض التقاليد او الاعراف او المعتقدات ، فاذا كان هناك من يعتقد بالهامة او الصدى فطرفة يستحضر الفكرة او الاسطورة استحضار غير المعتقد بها او الموقر لها فيقول :

فذرني اروي هامتي في حياتها
ستعلم ان متنا غدا اينا الصدي
كريم يروي نفسه في حياته
مخافة شرب في الممات مصرد

وهذه اللمحة او الايماءة تعطي الدليل على الخلاف الكبير مع مجتمعه او افكار هذا المجتمع ، لينفذ منها الى التساؤل عن الحياة وما وراء الحياة ، وهو تساؤل هام في ظل الروح القبلية ، لانه بدون قيم روحية لا يستطيع الفرد ان يخلص من اسار روابطه ما دامت الظروف الاقتصادية والمعاشية والفكرية متجمدة عند حد وسطي سكوني لا تعدوه .

ويمعن طرفة في ابراز المسافة التي بدأت تفصله عن القبيلة، فاذا انخلاعه الذاتي منها يقابله تحامي القبيلة ، فالفردية المتمردة والتقليد يتقابلان ، وكل منهما يذود عن حياضه بسلاحه ، فيقول:

وما زال تشرابي الخمور ولذتي وبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي
الى ان تحامتني العشيرة كلها وافردت افراد البعير المعبد

والواقع ان طرفة لم يكن نسيج وحده في موقفه ، بل كان هناك اخرون عبروا عما كان يحسه بشكل اخر يتلاءم مع تكوين نفسي اخر وظروف حياتية اخرى . ولعل عدي بن زيد يقارب

الموقف الوجودي لدى طرفة ويتجاوزه الى فردية حضاريةمتكاملة، لهذا فقد شف التعبير لديه حتى لتحسبه نفحا من العصر العباسي يتجاوز الظاهر من الخمرة الى صفاء الوجدانية عندما يقول :

بكر العاذلون في وضح الصبح يقولون لي اما تستفيق
لستادري اذ اكثروا العزل فيها اعدو يلومني ام صديق
ودعوا بالصبوح يوما فجاءت قينة في يمينها ابريق
قدمته على عقار كعين الديك صفى سلافها الراووق

ولئن كان طابع الفردية هذا يأخذ لدى بعض الشعراء نفحة وجدانية فهو لدى الآخرين كان يقترن ، من خلال معاناة الخمرة، بالتباهي بالانفاق عليها وقرن ذلك بالمباهاة بالبطولة ، وتدخل نزعة الكرم هذه في هذا السياق ، لان ثمة حالة نفسية واحدة تدفع الى اشكال من المواقف او التعبير التي تتلازم او تتباين، من خلال حاجة يختلف وعيها او الاحساس بها .

واذا وضعنا جانبا ما يدفع الى وصف الخمرة انسياقا مع حس التقليد الشعري والارتفاع بالصور والمعاني ، بعضا على انقاض بعض، تظل لدينا الدوافع القبلية في اظهار الكرم والاستهانة بالمال وقرنه بالفروسية والاستهانة بالموت ، والدوافع التي تحاول ان تتجاوز التقاليد القبلية ، تتبادل الادوار من خلال التوتر الذي تحملة شحنة من الطاقة المتعالية ، هذه الشحنة التي تطهر الحياة وتصعدها وتعيد اليها زهوها وامتلاءها جاعلة من الوجود الواقعي انعكاسا للذات خلل مثالية شخصية .

ويمكننا ان نضيف الى ظاهرة الخمرة ظاهرة الميسر التي كانت فاشية في الجاهلية . ولئن كان ما قيل فيها من شعر لا يعدو التمدح بكرم اللاعبين ورهانهم على كرائم الابل، فان شيوع هذه الظاهرة لامر يستوقف النظر . ولعل وسائل التحليل اليوم تعين على استكناه بعض دواعيها ، وبالتالي تمكن من تصورها رد فعل اختياري على جبرية الحياة ، بادخال عنصر المصادفة والاحتمالي اليها . ويدخل ، في هذا المجال ، عنصر جديد غير

الفروسية وغير اللذة الجنسية وغير نشوة الخمرة ، عنصر غير المتوقع او غير المحكوم بالجبرية والحتمية ، ممثلا تلك الرعشة التي يحسها لاعبو الميسر . ان هذا الشكل من اللعب ، في منحاه العام ، انما يحمل امكان تعدد النتائج وادخال الاحتمالي الكيفي وارتقاب امر لا يمكن توقعه مسبقا . وكل ذلك خروج ، ولو عن طريق اللعب ، على الضرورة وافساح المجال للمصادفة ، لان الاحتمالي ينطوي على نيل جوهري من سرمدية الصور والرموز والارادة المتلاشية فيها . ان اقتران الميسر بظاهرة الكرم لا يعدو مثيله في مجال الخمرة ، وهو لا يحمل من الدلالة اكثر من خلع قيم واقع ومجتمع قبلي ـ صحراوي على تطلعات تود ان تخرج من اسارها ، فضلا عما في الجود والسخاء من استشعار الحرية او نوع من الحرية في مجال لا يدع ندحة لاشكال اوسع منها .



ان كل اسلوب او شكل ادبي بارز يعرض لنواظرنا نقطة اهتزاز مشع ، وهي ، لدى الجاهلي تتمثل في الحوار بين البطولة واللذة ، بين الجبرية والمصادفة ، بين التقاليد القبلية والتطلعات الفردية . وكل ذلك يمثل في معناه البعد التاريخي والبعد الذاتي في لحظات التوقد ، اية كانت الهزة او النشوة واية كانت بواعثهما: في وقفة بطولة او موعد حب او كأس خمرة او قدح معلى . لهذا كان الشعر الجاهلي ، في تعبيره عن هذه الحاجة ، يمضي حتى بلوغ نقطة التوازن او التوتر او التقابل بين المصير والصيرورة ، وهذه وقفة جدية تحتفظ بكل طاقات النفس المترجحة بين حالين متعارضين .

لقد تنبه بعض الباحثين الى خلو الشعر الجاهلي من السخرية وذهبوا في تأويلها مذاهب شتى ، وبرايي ان السخرية تقتضي انفصالا عن الواقع وبعدا نفسيا عنه وصيرورة ما تمكن السخرية

منه ماضيا ــ او في القليل ــ اخذا طريقه لان يصيــر ماضيــا في طريق ذي اتجاه واحد . ولم يكن في مؤشرات الحياة الظاهــرة ما يمكن ان يهب هذا الاحساس نظرا لتعادل الاحتمالات وتكافئها. لهذا لم يكن للسخرية من مجال كما كان لها في الملهاة اليونانيــة التي جاءت توديعا لحقبة انتهت ، ولم يعد بوسعها ان تعــود ، وداعا ساخرا ضاحكــا .

الفصل الثاني عشر

تقاصر الشعر في بعض المواطن

يشير الباحثون من السلف الى تقاصر اذيال الشعر في مواطن عديدة ، فقد كانت مكة قليلة الشعر واقل منها نصيبا فيه كانت اليمامة رغم كون قاطنيها كثيري العدد شديدي البأس لهم وقائع وحروب كثيرة . ويقول الجاحظ في تعليل ذلك :

«وليس ذلك لمكان الخصب وانهم اهل مدر وأكالو تمر، لان الاوس والخزرج كذلك ، وهم من الشعر كما قد علمتم».

ثم يجري المقارنة بثقيف فيقول : « وثقيف سكان الطائف ناهيك بها خصبا وطيبا ، وهم وان كان شعرهم اقل فان ذلك القليل يدل على طبع في الشعر عجيب» .

وقال ابن سلام في حديثه عن مكة : «وبمكة شعراء» ووصف اشعار قريش بانها اشعار فيها لين وهي سهلة سلسة اذا قيست باشعار اهل البادية ويغلب عليها طابع الحضارة وكذلك شعر باقي القرى . ويقول في تعليل ذلك :

« وبالطائف شعر ليس بالكثير وانما يكثر الشعر بالحروب التي

تكون بين الاحياء ، والذي قلل شعر قريش انه لم يكن بينهم نائرة ولم يحاربوا ، وذلك الذي قلل شعر عمان» .

ويتحدث الجاحظ عن سكان نجران فيقول :

« وبنو الحارث بن كعب وسكان نجران قبيل شريف ، يجرون مجاري ملوك اليمن ومجاري سادات الاعراب ، اهل نجد، ولم يكن لهم في الجاهلية حظ كبير في الشعر » .

ونعلم ايضا ان قبيلة مثل بني حنيفة الذين اتخذوا من الحجر قصبة لهم ، وكانوا في أواخر العصر الجاهلي يحمون القوافل التجارية في طريقها الى العراق والذين كانوا يعتمدون على الزراعة ، هذه القبيلة لم يعرف لها شعراء على عكس قيس البدوية .

ويرى الدكتور ريجيس بلاشير ان مكة بقيت حاضرة الحجاز التي كان عليها ، لاهميتها الدينية وفاعليتها الاقتصادية وتراثها النسبي ، ان تحدث ، ولو نظريا ، تدفق الشعراء نحوها حاملين فقرهم واطماعهم ، ولكن مكة لم تنتج الا شعراء تافهين . ويرى بلاشير ان المسألة تحتاج الى تمحيص وفحص فقد اجتمعت في مكة، كما في الحيرة ، بعض الشروط الملائمة لازدياد جماعة حماة الادب والفن . وفي الواقع، فان بعض الدلائل تحملنا على الاعتقاد بوجود هؤلاء الحماة ، وتنفتح الرؤية ، بخاصة، حول عبد الله ابن جدعان المشهور . وكان بعض سادة قريش يستخدمون، كعرب البادية ، مواهبهم الشعرية دفاعا عن مصالحهم الذاتية او القبلية. ويعقب بلاشير على ذلك فيشير الى ثائرة الشعراء في وجه الدعوة الاسلامية ، ويرى ان لضعف الشعر اسبابه ، وقد يكون منها اسدال الستار على الشعر الذي قيل في فترة الوثنية .

ولا يوجد لدينا دليل على ان هناك اسدال ستار على شعر منطقة دون اخرى ، وعلى ان هناك وثنية فاشية طاغية بين العرب كما يصور بلاشير ، وانما توجد دواع اخرى لظاهرة الضعف هذه. ولا بد من الوقوف عند ما يرويه اهل الاخبار من ان قريشا في

الجاهلية كانت ، دون غيرها من العرب، تعاقب شعراءها اذ هجا بعضهم بعضا ، كما كانت ترمي من يروي المثالب ويقع في اعراض الناس بالحمق فتسقط منزلته بين الناس ، لذلك قل فيها الهجاء. ويروى ان ابن الزبعرى كتب على باب «الندوة» :

الهى قصيا عن المجد الاساطير ورشوة مثل ما ترشى السفاسير
واكلها اللحم بحتا لا خليط له وقولها رحلت عير اتت عير

فهموا بقطع لسانه ثم تناصفوا ورأوا تخليته . ولا غرابة في هذا الموقف فأي هجاء امض واوجع لطبقة التجار الناشئة، والتي هي عماد النفوذ والسلطة في قريش ، من وصمها بالتخلي عن التقاليد البدوية واهتمامها بالاساطير ورشوة السماسرة وتلهفها لمصير القبائل التجارية ؟

ان باحثين حصيفين مثل ابن سلام والجاحظ قد ادركا ظاهرة هامة لم تستقم لهما كقاعدة مطردة وهي ان الشعر يكثر في مواطن البداوة ويقل او يضعف في مواطن الحضر او الحضارة، وان الحياة القبلية تستدعيه اكثر مما تستدعيه الحياة الحضرية المستقرة . وبدهي ان مواطن الحضر الملمع اليها لم تقطع نهائيا مع الحياة القبلية بل كانت تحاول التوفيق بين الحياة الحضرية وبقاء الاطار القبلي كوسيلة لحماية النفس والارض والمال ، وكل ما يستدعيه الوجود الاجتماعي قبل قيام الدولة . كما ان تنويه الجاحظ بوجود شعر لدى الاوس والخزرج ، رغم انهما من اهل المدر ، له ما يبرره فيما سبق وبيناه من ان مدينة يثرب لم تكن بعد قد خلصت من المنازعات القبلية وانها كانت تعيش ازمة عدم الملاءمة ومحاولة التوفيق بين الحياة المدنية والعصبية القبلية، وكيف ادى تكاثر السكان والتنازع على الاراضي الزراعية الى حروب قبلية نتج عنها تجمعان حملا اسمي الاوس والخزرج .

ان الخروج من الاقتصاد القبلي الى شكل اقتصادي ارقى يجر معه تبدلا في الحياة الاجتماعية والنفسية ، اذ تستجد علاقات تتميز من العلاقات القبلية بكل ما تخلفه من مؤثرات في

اوضاع الافراد تنعكس في شكل اوضح من التفاوت ، كما تستجد روابط جديدة تحل تباعا محل الروابط القبلية .

وقد كانت هذه الظاهرة تختلف في بروزها بين مدينةواخرى او منطقة واخرى ، تبعا لما بلغته من تطور في الزراعة او التجارة، ولعل التجارة كانت ابلغ اثرا . لقد توسعت التجارة ، كما بينا فيما سبق ، الى الحد الذي اصبحت معه تستدعي تنظيما جديدا للبنية الاجتماعية الجديدة . وتقتضي التجارة الامن والمسالك القاصدة التي يجب ان تحمى ممن تسول له نفسه الغزو والسلب . ومهما تكن بداية السلطة فسرعان ما تصبح دعامة لا غنى عنها للنظام ، لانه اذا ما دخلت التجارة طائفة من القبائل والعشائر نشأت بين الناس علاقات لا تعتمد على القرابة وحدها بل تعتمد على ما بين الناس من اتصال ، ولا بد لمثل هذه العلاقة من اساس للتنظيم يصطنع لها اصطناعا . وقد ادى ذلك الى نشوء فردية جديدة غير فردية القبيلة ، فردية جاءت بالثراء ولكنها جرت معها القلق والاستئثار . نعم ، ان هذه الفردية حركت في المتازين من الرجال قواهم الكامنة ولكنها نفخت كذلك في نار التنافس في الحياة فاشعلتها وجعلت الناس يحسون بالفقر احساسا مريرا.

وعلى صعيد المؤسسات الاجتماعية تجلى هذا الوضع ببوادر انهيار التضامن القبلي ، فالحياة في الصحراء تستدعي التضامن والنصرة والنجدة وبخاصة بالنسبة الى الاقارب ، فاذا كان قريبك في خطر فعليك ان تخف الى نجدته دون معرفة الاسباب، ولكن الفردية التجارية تملي غير ذلك ، فالتجار الكبار يضعون مصالحهم فوق كل شيء ويجدون سببا للاتحاد باقرانهم من التجار اكثر من اتحادهم بعشائرهم . وقد حل محل الوحدة ، التي كانت القبيلة قوامها، وحدة اخرى تنطلق من مصالح تجارية مشتركة . ولكن هذه الوحدة لم يكن بمقدورها في مجتمع تجاري ان تستقل من خلال صيغة جديدة كل الجدة ، لذلك ظلت لصيقة باوضاع ومواقف اجتماعية اقدم منها عهدا وتتمثل في الاطار القبلي .

وطبيعي ان ترتسم للفرد والمجتمع ، في مدن مثل مكة والطائف ، صورة مغايرة في الكثير من جوانبها للصورة القبلية ، وان تتبدل بعض العلاقات والتقاليد والادوار الاجتماعية ، بما في ذلك دور المرأة . لهذا لم يكن يوجد في مكة مثلا فروق بين حسيب وتاجر لاسيما وان قريش المدينة كانت لهم اصول واحدة ، والفروق القائمة بين القبائل المكية انما نشأت عن القوة النسبية لكل قبيلة ، هذه القوة النسبية التي كانت بدورها راجعة الى الثروة والازدهار التجاري . وفي اوائل القرن السابع الميلادي اعتور ثروات بعض القبائل نقص وتدن ، وكانت التحالفات غير الدائمة بين القبائل المكية تتأثر بمظاهر التعاون او التنافس التجاري . وعلى كل حال ، فقد رفعت الثروة طبقة اجتماعية جديدة هي طبقة كبار التجار واوسعهم ثراء ونفوذا وقوة ، ولعل نفوذها هذا قد اكتسبته باحتكارها اكثر انواع التجارة ادرارا للربح . وكانت هذه الطبقة الاجتماعية منقسمة بدورها الى اطراف متنازعة ، وكانت الخصومات تنحو احيانا منحى الاحلاف القديمة وتتجاوزها .

ان انهيار شق من انسانية القبيلة ادى الى اضطهاد او بؤس الافراد الافقر والاضعف نفوذا في المجتمع ، ويدخل في عدادهم الارامل والايتام . وقد كان للتجار عذرهم لان الوضع الجديد يخرج على النظام الاجتماعي التقليدي للصحراء ، ففي الصحراء يأخذ رئيس العشيرة ربع الغنائم عند الفوز بها ويوزع الباقي على افراد العشيرة ، اما في التجارة فقد حصل التاجر بحصافته الشخصية على الربح ، فلا شيء يوجب عليه توزيع قسم من ربحه على الفقراء ، ولا يوجد في القانون الاخلاقي السابق ما يحمله على ذلك .

لقد كان سكان المدن ، وبخاصة سكان مكة ، مشغولين بزيادة ثرواتهم ونفوذهم ، واصبح معنى الحياة مرتبطا بجمع الثروات الكبيرة ، فالثروات تعطي المرء السلطة والنفوذ ، وهكذا اصبحت

زيادة الثروة والنفوذ الهدف الاكبر للحياة بالنسبة الى عدد محدود من كبار الاثرياء ، اما بالنسبة الى اكثرية السكان الذين يقلدونهم فقد كانت شعورا بالفاقة والحرمان ، وكان هؤلاء الاثرياء الذيـــن بلغــوا هذا المبلغ من الثروة والنفوذ يظهرون فرحين متباهيــن بما لديهم فيزدادون كبرا وشموخا ويتيهون بمفهوم مبالغ فيه لقدرات الانســـان .

وهكذا اصبح الغنى غاية تطلب ويسعى لها وبالمقابل ازداد التعريض بالاغنياء وتعييرهم بعدم الالتفاتة الى الفقراء ومساعدتهم وتختلط الصورتان وتتكاملان في الابيات التالية التي تنسب الى عروة بن الورد :

دعيني للغنى اسعى فانـــــي رأيت الناس شرهم الفقيـــر
وابعدهــم واهونهــم عليهـــم وان امسى له حسب وخيــر
ويقصيه الندي وتزدريـــــه حليلته وينهــره الصغيـــر
ويلقــى ذو الغنى وله جـــلال يكاد فؤاد صاحبــه يطيـــر
قليل ذنبــه والذنب جـــــم ولكن للغنـــى رب غفـــور

ولكن الروح القبلية ظلت تنافح ضد هذه الظاهرات الجديدة مشفقة على انسانيتها وتضامنها . وكان بعض الشعراء لسان حال هذا الجمهور القبلي الواجف وهو يرمق باشفاق تصدع الروابط القبلية منحيا باللائمة على اصحاب الثروات الذين بدأوا يمسكون ايديهم عن المحتاجين فيقول بشر بن الغبرة :

وكلهم قد نال شبعا لبطنــه وشبع الفتى لؤم اذا جاع صاحبه

ويقول الاعشى :

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى يمتبن خمائصا

لقد كان المجتمع العربي ، في ذلك الحين ، يشهد ظاهــرة عرفتها جميع المجتمعات القبلية القديمة ، فمع انفصال الكائنـــات الانسانية عن الطبيعة ، بصورة مطردة ، ومع الاضمحلال والتلاشي لوحدة القبلية ، نتيجة تقسيم العمل والملكيــة الفرديــة ، يختــل التوازن بين الفرد والعالم الخارجي وينشأ عــن هــذا الاضطراب

في الانسجام مع العالم الخارجي مختلف انواع العصاب التي تستولي على الافراد الذين تأخذ بخناقهم هذه التناقضات او التمزقات ، لان لكل عصر حاضره في مواجهة ماضيه . وهؤلاء الافراد الذين لا يستطيعون ، بدون مساعدة ، ان يصلوا الى حل لهذه التناقضات او التمزقات والى التغلب عليها والوصول الى سلام نفسي جديد وتجربة جديدة ، لا يستطيعون ايجاد التوازن بين اندفاعات الارادة والاهواء التي يمكن تحقيقها ، ويزداد هذا التناقض بين الماضي والحاضر حدة في اوقات الازمات . وكان من عصور الازمات في جميع الامم ذلك العصر الانتقالي من حياة الجماعة البدائية الى مجتمع الطبقات ، ذلك المجتمع الذي يختلف نوعيا عن مجتمع القبيلة او القبائل ، اذ تصبح الفئة الحاكمة او صاحبة الامتياز والنفوذ اقل عددا بالقياس الى الجماهير الفقيرة كما يأخذ التفاوت الطبقي بعدا واضحا .

ان حالة الانجذاب ، التي تأخذ اشكالا شتى ، انما هي محاولة لاعادة حياة الجماعة البدائية واعادة الوحدة والانسجام الى الوضع الانساني ، مع العالم . ومع ازدياد التفاوت الاجتماعي تتميز بعض الفترات بشعور يستولي على الجماعة بأنها على شفا الخروج عن طورها ، وفي الوقت نفسه ، تظهر بعض الجماعات الصغيرة او الافراد وهي تحمل فكرا اجتماعية تستهدف اعادة الوحدة المفقودة والتناسق الضائع . وهؤلاء لا يشكلون نماذج او فصائل واحدة ، فمنهم من يستكفي بردود فعل تعبر عن الحنين الى الماضي اكثر مما تعبر عن التطلع الى المستقبل ، وكان في الشعراء من لا يزال يحتفظ بذخر لهذا الغرض. ومن خلال هذه الحلة الشاعرية او السحرية ــ التي يرفدها شياطين الشعراء او عبقر ــ يحمل الشاعر الحاجة للخروج عن طوره ولمحاولة اعادة تركيب الجماعة القبلية بطريقة عنيفة ــ داخل الفرد ــ ولهذا فسبيله التظاهر او اليقين بانه انما ينطق بالهام قوى لها نفوذها ويخشى شرها واذاها .

ومن الثابت ان التجارة ، في المجتمعات القديمة ، هي التي ادخلت الذاتية في الادب ، اذ اصبحت للتجربة الفردية اهميتها . بحيث استطاعت ان تقف جنبا الى جنب مع تاريخ القبيلة وملاحم البطولة والاغاني الدينية واناشيد الحرب . بيد ان هذه الفردية لم تستطع ان تدخل الذاتية في الادب الا لدى قلة وضمن حدود لانها كانت لا تزال تتحرك ضمن اطار قبلي ولم يكن بالوسع ان تأخذ هذه الذاتية تمام معناها الا بقيام الدولة والمجتمع المدني، ولكن تلك الرنة الفردية بدأت تصبح امرا معترفا به حتى على لسان شعراء وزعماء قبليين ، من ذلك الابيات التالية المنسوبة الى عامر بن الطفيل :

فاني وان كنت ابن فارس عامر وسيدها المشهور في كل كوكب
فما سودتني عامر عن وراثة ابى الله ان اسمو بأم ولا اب
ولكنني احمي حماها واتقي اذاها وارمي من رماها بمنكب

ولا ريب في ان مثل هذا الوضع الجديد كان يستدعي النظر الى الشعر بتقييم وتقدير جديدين ، اذ كان الشعر ، كما بينا، روح انسانية القبيلة ، والشاعر صوت الرأي العام فيها ، ولكن بوادر انهيار القبيلة كوحدة عليا للتنظيم الاجتماعي ترافق مع انهيار الرأي العام الذي ساعد على تنفيذ القانون الاخلاقي القبلي . وهكذا تقاصر دور الشاعر في مثل تلك البيئات او حمل على ذلك لان الثروات في تلك المواطن كانت تعطي بعض الافراد رقابة على الرأي العام .

لهذا لم يكن غريبا الا ينبغ شاعر كبير في وسط بدأ يقطع مع الحياة القبلية او الاقتصاد الرعوي ، لان دوافع الشعر القبلي وقانونه الداخلي او الذاتي لم تعد متلازمة مع صور الحياة الجديدة والتي لم تعد صورا قبلية ، بمعنى القبلية التقليدية ، ولم تصبح بعد بلاطا .



وبعد ، لقد اصبح الوضع الاجتماعي والسياسي في جزيرة العرب ، في نهاية العصر الجاهلي يمثل لوحة متنافرة الرسوم والتلاوين : قوى مستقلة تخشى القبائل المحيطة بها واذواء واقيال في اليمن وحضرموت ورؤساء قبائل يتحكمون في مناطق نفوذهم ويعيشون على ما يأخذونه من اتباعهم من حق الرئيس على المرءوس في السلم والحرب ، دويلات تتلاشى او تزوي وحضارة لا تبدأ في الازدهار حتى يتطرق اليها الاعتلال ، وحول كل ذلك عالم يشع بالخضرة واللألاء الحضاري يمد لهم ويغريهم .

يقول هيجل في كتابه «مبادىء فلسفة الحقوق» :

«تبدأ الشخصية عندما تعي الذات نفسها لا مجرد ذات مشخصة ومحددة بل كذات مجردة تماما تلغي او تستبعد كل تحديد او قيمة مشخصة» .

والشعوب كالافراد لا تستقيم لها شخصية ما لم تصل الى هذه الفكرة او هذه المعرفة الخالصة للذات ، وعندها تصبح الفكرة بذاتها موضوعا وهدفا «انا» كلية شاملة مطلقة حرة. ولكن، بين العبور من المشخص الى المجرد ومن المحدود الى الشامل مسافة تحتمل الاشكالية دائما . ولا يتم ذلك في دنيا المجرد وانما يتم بالفعل التاريخي بعد ان تكون الاشواق والرغائب قد تجسدت في تصميم تطوري يجد فيه الفرد الامتداد الادبي لحاجاته وتطلعاته الى الكلية والصيرورة . وما من امر عظيم في التاريخ يتم دونما هوى وشوق ، ولكن شوق صانعي التاريخ لا يتم الا بتحسسهم الحقائق المستقبلية ومضيهم مع الاحوال الراهنة التي تأخذ بالاندماج في طريق المستقبل .

لقد كان ثمة شيء في الشعر الجاهلي يتلاشى واخر يبدأ، وان يكن فيما يشبه الشفق ، وبدا كل شيء وكأن الصيرورة اصبحت امام المصير .

مراجع الكتاب

١ ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام
الدكتور جواد علي

٢ ـ تاريخ الادب العربي **الدكتور ريجيس بلاشير**
ترجمة : الدكتور ابراهيم كيلاني

٣ ـ ديوان الشعر العربي
اختاره وقدم له : علي احمد سعيد

٤ ـ العصر الجاهلي **الدكتور شوقي ضيف**

٥ ـ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي
الدكتور يوسف خليف

٦ ـ فن الشعر الخمري وتطوره عند العرب
ايليا حاوي

٧ ـ مقدمة ترجمة الياذة هوميروس

سليمـان البستاني

٨ ـ الحضارة السامية القديمة

ستينو موسكاتي
ترجمة : يعقوب بكر

٩ ـ شرح المعلقات السبع

الزوزني

١٠ ـ ديوان عروة بـن الورد

تحقيق وشرح كرم البستاني

١١ ـ ديوان النابغـة الذبياني

تحقيق وشرح كرم البستاني

١٢ ـ ديوان حسان بن ثابت

تحقيق وشرح عبدالرحمن البرقوقي

الفهرس

الفصل	العنوان	الصفحة
الاول	نحن والتراث	٥
الثاني	سبيل هذه الدراسة	١٣
الثالث	الشعب العربي : تاريخا وبنى	٢٣
الرابع	الادب الجاهلي مرحلة انتقالية	٩٥
الخامس	التعبير الادبي المطابق للمنحى القبلي	١٠٦
السادس	محاولة تطوير المفهوم القبلي من خلال القبيلة	١٢٧
السابع	بواكير نظرة جديدة الى الحياة والوجود	١٤٧
الثامن	اشكال انتقالية	١٥٦
التاسع	الخارجون على القبيلة او على تقاليدها	١٨١
العاشر	المصير والصيرورة	٢١٣
الحادي عشر	مواقف ذاتية ووجودية	٢٢٨
الثاني عشر	تقاصر الشعر في بعض المواطن	٢٥٠

دراســـات ادبية
صادرة عن دار الطليعــة

- **الادب والدولة**
احسان سركيـس

- **الثنائية في الف ليلة وليلة**
احسان سركيس

- **الرواية كملحمة برجوازية**
جورج لوكـاش

- **الحداثة في الشعــر**
يوسف الخـال

- **الكتابة في الزمن المتغير : في تجربة الصحافة الثقافية**
ابراهيـم العريس

- **الصوت والصدى : دراسة في القصة السورية الحديثة**
رياض عصمـت

- **غادة السمان بلا اجنحــة**
(طبعة ثانية)
د. غالي شكري.

- **الكون الشعري عند نزار قباني**
محيي الدين صبحي

- **صناجة العرب الاعشى الكبير**
د. مصطفـى الجوزو

- **من الاساطير العربية والخرافات**

د. مصطفــى الجوزو

- **ليستيقظ الاساتذة : دراسات في النقد**

رياض فاخــوري

- **العنقاء الجديدة : صراع الاجيال في الادب المعاصر**

د. غالي شكـــري

- **لعبة الحلم والواقع** : دراسة في ادب توفيق الحكيم

(طبعة ثانية منقحة) جورج طرابيشي

- **الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية**

(طبعة ثانية مزيدة) جورج طرابيشي

- **شرق وغرب : رجولة وانوثة**

دراسة في ازمة الجنس والحضارة في الرواية العربية

(طبعة ثانية) جورج طرابيشي

- **الادب من الداخل** : دراسات في ادب نوال السعـــداوي ، سميرة عزام ، عبد الرحمن منيف، نجيب محفوظ ، توفيق الحكيم ، عبد السلام العجيلي ، البرتو مورافيا .

جورج طرابيشـــــــي

- **صورة الفلسطيني في القصة الفلسطينية المعاصرة**

د . واصف ابو الشباب





هذا الكتاب

الفن الأصيل لا يعول على الوجود والملموس فحسب ، بل يعول أيضاً على الجنيني وحتى المجهول . والأدب الجاهلي اذ يكرس الوجود الثابت انما يخفف من وطأته بالسياق الشعري المتفجر . انه يمثل الشيء ، ونفيه عن طريق تثبيت الوجود الراهن ومحاولة التعالي عليه ورفضه في آن . من هنا كان الأدب الجاهلي تعبيراً أدبياً عن نقطة توازن جديدة بين انكفاء قسري إلى حياة القبيلة وبين تطلع إلى كيان سياسي واجتماعي أبعد شوطاً في مضمار الحضارة . انه صراع متوازن ومتداخل ، صراع داخلي ضد الحياة القبلية ولكن دون التفريط بها لانعدام وجود البديل داخل حدود الصحراء ... في عملية تطلع إلى عالم أرحب يمكن أن تقوم فيه الحضارة وتزدهر .

تلك هي النقطة المفصلية التي يبني عليها احسان سركيس كتابه هذا الذي يصور ويدرس لنا الأدب الجاهلي كانعكاس لتأرجح الانسان العربي في الجاهلية بين قطبين مكملين لموقفه من الحياة القبلية والحياة الحضارية وتنازعه بين الفوضى والنظام في مجتمع حمل كل سمات المرحلة الانتقالية .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت